

الشيخ مرتضى مطهري

طبعة مصححة ومنسّخة ومزينة



رؤية جديدة

في الفكر الإسلامي

مكتبة
مؤمن قريش

بمطبعة دار الفکر الإسلامي
الرياض - ١١٤٦٦



http://www.mouminiblog.com

رؤية جديدة

في الفكر الإسلامي

مجموعه من مؤلفات
العلامة الشهيد مرتضى مطهري



الجزء الثاني

مراجعة و تصحيح:

عبدالكريم الزهيري * محمد هاني الثامر

حقوق الطبع محفوظة لمركز التوزيع ولا يحقّ طبعه حتى من قبل الناشر إلا بإذن الموزّع



هوية الكتاب

● اسم الكتاب: رؤى جديدة في الفكر الإسلامي - الجزء ٢

○ المؤلف: الشهيد مرتضى مطهري

● مراجعة و تصحيح:

عبدالكريم الزهيري و محمد هاني الثامر

○ الناشر: قلم مكنون

● عدد المطبوع: ٣٠٠٠ نسخة

○ المطبعة: شريعت

● الطبعة: الاولى - ١٤٢٨ هـ

○ الشباك: ٥-٢٣-٢٥٢٧-٩٦٤

مراكز التوزيع:

١ - قم - پاساژ قدس، مكتبة الإمام الصادق عليه السلام - هاتف: ٧٧٤٠٠٥٥، فاكس: ٧٧٤٤٧٠٦

٢ - بغداد - شارع المتنبى - دار الكتب العلمية - هاتف: ٤١٥١٢٣٥ و ٤١٦٧٥٨٤

٣ - النجف - سوق الحويش - مكتبة الباقر عليه السلام - نقّل: ٠٧٨٠١٥٥٣٢٨٩

٤ - البصرة، العسار، مقابل مركز شرطة العسار، مكتبة الإمام الهادي عليه السلام، هاتف: ٦٢٢٥٦٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

- ١ - التَعَرَّفُ عَلَى الْقُرْآنِ
- ٢ - دُرُوسٌ مِنَ الْقُرْآنِ
- ٣ - الْإِنْسَانُ وَالْإِيمَانُ
- ٤ - الْمَفْهُومُ التَّوْحِيدِيُّ لِلْعَالَمِ
- ٥ - الْإِنْسَانُ فِي الْقُرْآنِ
- ٦ - الْحَيَاةُ الْخَالِدَةُ أَوْ الْحَيَاةُ الْآخِرِيَّةُ
- ٧ - الْجِهَادُ
- ٨ - الْهَجْرَةُ وَالْجِهَادُ

مقدمة الناشر

منذ أن تأسست مكتبة الإمام الصادق عليه السلام بدأت بكلّ عزم وثبات تبذل جهداً مضاعفاً من أجل نشر الفكر الإسلامي المبدع الاصيل.

وقد أخذت على عاتقها طبع بعض الكتب ونشرها والتي هي في غاية الأهمية، منتقية ما كتبه أعظم مفكري وقادة الإسلام، وفي الفترة الاخيرة شرعت المكتبة بطباعة مؤلفات الشهيد مرتضى المطهري المترجمة، وقد تمّ نشر الكتب التالية: «نظام حقوق المرأة في الإسلام» و «سيرة الائمة الأطهار عليهم السلام» و «مسألة الحجاب» و «رؤى جديدة في الفكر الإسلامي - الجزء الأول».

وهذا الكتاب الذي بين يديك ايها القارئ المحترم هو الجزء الثاني من سلسلة «رؤى جديدة في الفكر الإسلامي» ويحتوي على مجموعة من مؤلفاته ومقالاته، واليك اسماءها:

١ - التعرف على القرآن، ترجمة: محمد جواد المهري

٢ - دروس من القرآن، ترجمة: جعفر صادق الخليلي

- ٣- الإنسان و الإيمان، ترجمة: محمد علي آذر شب
 - ٤- المفهوم التوحيدي للعالم، ترجمة: محمد علي آذر شب
 - ٥- الإنسان في القرآن
 - ٦- الحياة الخالدة أو الحياة الأخروية، ترجمة: محمد جواد المهري
 - ٧- الجهاد و حالاته المشروعة في القرآن، ترجمة: ناظم شيرواني
 - ٨- الهجرة والجهاد، ترجمة: محمد جعفر باقري
- وسوف تصدر المكتبة قريباً بعون الله تعالى الاجزاء الاخرى من سلسلة رؤى جديدة من فكر هذا المفكر الشهيد.
- واخيراً نعاهد قرائنا الأعزاء من الأمة الإسلامية على مواصلة طريق نشر الرسالة ودعم عوامل نمو الفكر الإسلامي. ونسأل الله تعالى أن يفيض علينا من توفيقاته لتحقيق قبوله و نيل رضاه.

مسؤول مكتبة الإمام الصادق عليه السلام

عبدالكريم الزهيري

التعرّف على القرآن

التعرّف على القرآن

ترجمة:

محمد جواد المهري

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

المقالة التي بين يديك، ثمرة خمسة دروس للأستاذ الشهيد آية الله المطهري، ألقاها على طلبته في «جامعة شريف الصناعية» سنة ١٣٩٤ هجرية، تلك السنوات العجاف، التي كان المجتمع الإيراني يئن فيها تحت سياط^(١) الثقافة الغربية المنحطة والتي تنزلت عليه من كلِّ جانبٍ، لتملاً فراغه الفكري، كفراً وفساداً وفجوراً وإحاداً، وكادت الفاجعة الكبرى أن تقع... تلك الفاجعة التي تنشأ من نقصٍ في الأيديولوجية، وفقدٍ في البنيان الفكري المرصوص.

وفي هذا الوسط المظلم، أحسَّ أستاذنا الشهيد، بأنَّ واجبه الشرعي يفرض عليه أنْ يقومَ بالأمر، فقام مع عددٍ قليلٍ ممَّن كانوا معه، ووقفوا في وجه الطوفان ووقفه نوح وأنصاره.

بدأ آية الله المطهري حركته الثقافية الواسعة، رغم كل المشاكل

والصعوبات، التي كانت تواجهه في هذا الطريق الشاق الوعر؛ ورغم عدم قبول^(١) ذلك المجتمع الفاسد، لهذه الثورة العارمة.

غير أن رجال الدين الملتزمين لم يُرعبهم ذلك السيل الإلحادي المنحرف، ولم يصغوا إلا إلى نداء إمامهم وقائدهم الإمام الخميني، الذي حثهم وحرّضهم على الحركة السريعة لمقابلة الانحراف القادم، من الشرق الكافر والغرب المشرك؛ فقاموا بالنضال الثقافي وفي مقدّمتهم الشهيد المطهري.

وهذا الكتاب الصغير في حجمه، والعظيم في محتواه، جزء صغير جداً من الآثار القيّمة الكثيرة، التي خلفها أستاذنا الشهيد خلال السنوات العجاف.

إلا أن هذا البحث القيم، لم يكتمل بسبب إعتداء جلاوزة^(٢) الشاه المقيور، على حرم الجامعة وتعطيل الدروس، وتعطيل الجامعة أيضاً.

وهذه المقالة التي تبحث في سبل التعرّف على القرآن، ولو أنّها لم تكتمل، بسبب تلك الظروف الإستثنائية، إلا أنّها - مثل جميع أقوال وأفكار الأستاذ الشهيد - أفكار جديدة حيّة مبتكرة تستحقّ من حملة الفكر كلّ تقديرٍ وتبجيل.

٢٧ ربيع الثاني سنة ١٤٠٢ هـ

١- في الأصل: تقبل.

٢- في الأصل: عملاء.

ضرورة معرفة القرآن

معرفة القرآن لكلِّ شخصٍ بعنوانِ أنّه إنسانٌ عالم، ولكلِّ مؤمنٍ على أساس أنّه فرد مؤمن، أمرٌ واجبٌ وضروري.

أما بالنسبة للعالم الخبير بشؤون الناس والمجتمع، فمعرفة القرآن ضرورية، لأنّ هذا الكتاب عاملٌ مؤثّرٌ في تكوين مصير المجتمعات الإسلامية؛ بل وفي تكوين المجتمعات البشرية.

نظرة إلى التاريخ توضّح لنا هذه النقطة؛ وهي أنّه لا يوجد كتاب في التاريخ، أثر كالقرآن في حياة الإنسان، وفي تكوين المجتمعات البشرية^(١). ولهذا الغرض، فإنّ القرآن يدخل ضمنَ مبحث علم الاجتماع، وضمن المواضيع التي يهتمّ بها هذا العلم. ومعنى كلامنا أنّ البحث والتحقيق حول تاريخ العالم خلال ١٤ قرناً بصورةٍ عامّة، ومعرفة المجتمعات الإسلامية بصورةٍ خاصّة، بدون معرفة القرآن، أمرٌ محال.

١ - وأما في أيّ اتجاه كان هذا التأثير؟ وهل حوّل مسيرة التاريخ إلى جهة السعادة ورفاهية البشرية أم إلى جهة الإنحطاط والنقص؟ وهل كان بسبب تأثير هذا القرآن، أن وُجدت حركة وثورة في التاريخ، وجرى دم جديد في عروق المجتمعات البشرية أم بالعكس؟ أنّه موضوع خارج عن نطاق بحثنا هذا.

وأما ضرورة معرفة القرآن لكل مسلم مؤمن؛ فإنها تأتي لكون القرآن، المنبع الأصلي والأساسي للدين والإيمان وفكر كل مسلم، ولأنه (القرآن) يهب الحياة حرارةً وروحاً وحرمةً ومعنى.

القرآن ليس مثل بعض الكتب الدينية التي تعرض مجموعةً من المسائل الغامضة حول الله والخلقة والكون، أو تعرض - على الأكثر - مجموعةً من النصائح الخلقية العادية ولا غير، حتى يضطر المؤمنون إلى أخذ أفكارهم ومعتقداتهم ومفاهيم حياتهم من منابع أخرى.

القرآن عَرَضٌ ووضَّحَ أصول العقائد والأفكار التي يحتاج إليها الإنسان، على أساس أنه موجودٌ مؤمنٌ وصاحبٌ عقيدة.

وهكذا بين القرآن الأصول التربوية والخلقية والأنظمة الاجتماعية والروابط الأسرية، إلا أنه يُبقي التفصيل والتفسير، وأحياناً الاجتهاد، وتطبيق الأصول على الفروع، فذلك موكول إلى السنة أو الاجتهاد (استنباط الاحكام).

ولذا تتوقف الاستفادة من أي منبع آخر على معرفة القرآن مقدماً. القرآن مقياسٌ ومعاييرٌ للمنابع الأخرى، وعلينا أن نطبق الحديث والسنة مع المعايير القرآنية، فلو تطابقت معها قبلناها، ولو لم تطابقها رفضناها.

وأما أكثر المنابع إعتباراً وتقديساً عندنا بعد القرآن؛ هي: الكتب الأربعة في الحديث (الكافي، من لا يحضره الفقيه، التهذيب، الإستبصار)؛ وفي الخطب: نهج البلاغة؛ وفي الأدعية: الصحيفة السجادية؛ وكل هذه المنابع متفرعة من القرآن ولا تقطع بها كما تقطع بالقرآن؛ أي أن حديث الكافي: نستطيع أن نأخذ به ونستدلّ عليه عندما نطبقه مع القرآن، ولا بد أن يتطابق معه ومع تعاليمه ولا يختلف معه شيئاً.

كان الرسول الأعظم والأئمة الأطهار عليهم السلام يقولون (بما معناه):
اعرضوا أحاديثنا على القرآن، فإن لم تنطبق معه فاعلموا أنها مزورة
مجمولة، نحن لا نقول خلافاً للقرآن.

أقسام معرفة القرآن:

الآن، وبعد أن علمنا ضرورة معرفة القرآن، لابد أن نرى ما هي طريقة
معرفة هذا الكتاب؟

لمطالعة وفهم أيّ كتاب بصورة عامة، هناك ثلاثة أقسام للمعرفة لابد منها:

أولاً: المعرفة الإسنادية أو الإنتسابية:

في هذه المرحلة، نريد أن نعرف مدى ضرورة إنتساب الكتاب إلى كاتبه؛
لنفرض مثلاً: أننا نريد أن نعرف ديوان «حافظ» أو «خيّام»، في المقدمة لابد من
معرفة أن ما اشتهر من ديوان حافظ، له كلة أم أن بعض الكتاب له والباقي يُنسب
إليه، وهكذا بالنسبة إلى خيّام أو غيرهما. هنا لابد من الإستعانة بنسخ الكتاب
أقدمها وأكثرها اعتباراً. ونلاحظ أن جميع الكتب لاتستغني عن هذا النوع من
المعرفة. ديوان «حافظ» الذي طبعه المرحوم القزويني واستفاد فيه من أكثر النسخ
اعتباراً، يختلف اختلافاً كبيراً مع النسخة الموجودة في كثير من البيوت
والمطبوعة في «بمبي».

وعندما تُلقَى نظرة إلى «رباعيات الخيّام» ربما ترى ٢٠٠ (رباعية) في
منزلة واحدة ومستوى واحد تقريباً، وإذا كان فيها أيّ إختلاف فإنّه كإختلاف
اشعار كلّ شاعر. مع العلم بأننا لو رجعنا تاريخياً إلى الورا وأقربنا من عصر

الخِيَام، لرأينا أن المنسوب إليه قطعاً يقل عن ٢٠ رباعية، والباقي يُشكُّ في صحّة إيتسابه إليه، أو أنّه من نظم شعراء آخرين دون شك.

وعلى هذا فإنّ أولى مراحل معرفة الكتاب هي أن نرى مدى إعتبار إسناده الكتاب الذي بين يدينا إلى مؤلّفه. وهل يصحّ إسناده كلّ الكتاب أم بعضه إليه؟ وفي هذه الحالة كم في المائة من الكتاب نستطيع تأييد إسناده إلى المؤلّف؟ وعلاوةً على ذلك، بأيّ دليلٍ نستطيع أن ننفي بعضاً ونؤيّد بعضاً ونشكُّ في البعض الآخر؟ القرآنُ مستغنٍ عن هذا النوع من المعرفة، ولهذا فإنّه يُعتبر الكتاب الوحيد (الذي يصحّ إسناده) منذُ القِدَم، ولا يُمكننا الحصول على أيّ كتاب قديم قد مضت عليه قرون من الزمان وبقي إلى هذا الحدّ صحيحاً معتبراً دون شُبْهة. وأمّا الموضوعات التي تُطرح أحياناً، من قبيل المناقشة في بعض السور أو بعض الآيات، فإنّها موضوعاتٍ خاطئةٍ ولا داعي لعرضها في الدّراسات القرآنية؛ القرآن تقدّم على علم معرفة النّسخ، ولا يوجد أدنى ترديد في أنّ الذي جاء بهذه الآيات من الله عزّ وجلّ، هو محمّد بن عبدالله صلى الله عليه وآله وسلم.

جاء بها عنواناً للإعجاز، لأنّها كلامُ الله، ولا يقدر أحدٌ أن يدّعي أو يحتمل وجود نسخةٍ أخرى غير هذا القرآن، ولا يوجد في العالم مستشرقٌ واحدٌ، يبدأ -في بحثه عن القرآن- بالتحقيق حول نُسخ القرآن القديمة، (فلا توجد هناك نسخ متعدّدة من القرآن)؛ وبالرّغم من أنّ هذه الحاجة (حاجة ملاحظة النسخ القديمة) موجودة لدى التحقيق في التوراة والإنجيل والشاهانامه (للفردوسي) وديوان سعدي وأيّ كتاب آخر؛ فإنّ القرآن لا يُقال بحقه مثل ذلك.

والسرّ في هذا الأمر - كما تقدّم - هو تقدّم القرآن على علم معرفة النسخ. القرآن علاوةً على أنّه كتاب سماوي مقدّس وأتباعه ينظرون إليه بهذه العين، فإنّه

أصدق دليلٍ على صدقِ ادّعاء الرسول ويُعتبر أكبر معجزاته .
 وإضافةً إلى ذلك، فإنّ القرآن ليس مثل التوراة التي نزلت مرةً واحدة، حتّى
 يصحّ هذا الإشكال: ما هي النسخة الأصلية؟ بل، إنّ آيات القرآن نزلت بالتدريج
 وطوال ثلاثة وعشرين سنة .

ومن اليوم الأوّل لنزول القرآن، تنافس المسلمون على تعلّمه وحفظه
 وفهمه، كما يتهالك الظمآن على شرب الماء، وخصوصاً فإنّ المجتمع الإسلامي
 وقتئذٍ كان مجتمعاً بسيطاً، ولم يكن هناك كتابٌ آخر لابدّ للمسلمين من حفظه
 وفهمه إلى جنب القرآن .

خلوّ الذّهن، فراغ الفكر، قوّة الذاكرة وعدم الإلمام بالقراءة والكتابة كلها
 كانت الدافع إلى أن تركز المعلومات السمعيّة والبصريّة لدى الإنسان المسلم وفي
 ذاكرته تركيزاً قوياً. ولأجل ذلك، فإنّ موافقة بيان القرآن مع عواطفهم
 وأحاسيسهم، أدّى إلى تركيزه في قلوبهم كما يرتكز الرسم المحفور في الصخر .

كانوا يقدّسونه باعتباره كلام الله لا كلام البشر، ولا يسمحون لأنفسهم أن
 يُغيّروا كلمةً واحدةً، بل حرفاً واحداً فيه أو أن يُقدّموا أو يؤخّروا حرفاً، وكان كلُّ
 همّهم أن يقتربوا من الله بتلاوة هذه الآيات (تلاوةً صحيحةً).

علاوةً على كلّ هذا، فإنّ ذكر هذه النقطة ضرورية، وهي أنّ الرسول
 الأكرم ﷺ منذ الأيام الأولى، انتخب عدداً من خواصّ الكتاب، ويُعرفون باسم
 «كتاب الوحي»؛ وتُحسب هذه ميزة للقرآن، إذ أنّ الكتب القديمة لم تكن كذلك،
 كتابة كلام الله منذ البداية تُعتبر عاملاً قطعياً لحفظ القرآن وصونه من التحريف .

وهناك سببٌ آخر لحسنِ تقبّل القرآن لدى الناس، وهو الناحية الأدبيّة
 والفنيّة القويّة للقرآن، والتي يُعبّر عنها بالفصاحة والبلاغة؛ الجاذبيّة الأدبيّة

الشديدة للقرآن، كانت تدعو الناس بالتوجه إليه، والاستفادة منه بسرعة، وذلك خلافاً للكتب الأدبية الأخرى، التي يتصرف فيها رواد الأدب كيفما يشاؤون، ليكملوها حسب تصورهم. وأمّا القرآن، فلا يجوز أحدٌ لنفسه التصرف فيه، لأنّ هذه الآية ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾^(١). وآياتٍ أخرى توضّح مدى عقوبة الكذب على الله، وعندما تتمركز هذه الآيات في مخيلته ينصرف عن هذا الأمر.

وبهذا الترتيب، قبل أن يرى التحريف له طريقاً إلى هذا الكتاب السماوي، تواترت آياته ووصلت إلى مرحلة لا يمكن إنكار أو تحريف حرفٍ واحدٍ منه. ولذا، لا يلزمنا البحث في هذه الناحية من القرآن، كما أن كلّ عارفٍ للقرآن في العالم لا يرى لنفسه ضرورة البحث في هذا المجال.

هنا لا بدّ أن نتذكّر نقطةً واحدة، وهي أنّه بسبب سعة نطاق الحكومة الإسلامية، واهتمام الناس الشديد بالقرآن، وبواسطة بُعد عامّة المسلمين عن المدينة (المنورة) التي كانت مركز الصحابة وحفّاظ القرآن؛ فإنّ احتمال خطر بروز تغييرات متعمّدة أو غير مقصودة في نسخ القرآن كان أمراً وارداً، خاصّة بالنسبة إلى المناطق النائية على الأقل.

إلا أن فطنة ودقّة مراقبة المسلمين منعتنا حدوث هذا الأمر فالمسلمون منذ أواسط القرن الأوّل للهجرة احتملوا هذا الخطر، ولذلك استفادوا من وجود الصحابة وحفّاظ القرآن، ولتجنّب أيّ خطأ أو إشتباه، عمداً كان أو سهواً في المناطق البعيدة، فإنّهم استسخروا نسخاً مصدّقة (من قبل الصحابة الكبار وحفّاظ

القرآن) من القرآن. ووزّعت هذه النسخ من المدينة إلى الأطراف، ولذلك قطعوا الطريق إلى الأبد من ظهورٍ مثل هذه الاشتباهات أو الانحرافات، وخصوصاً من قبل اليهود الذين يُعتبرون أبطالاً في فنّ التحريف.

ثانياً: المعرفة التحليلية

هذه المرحلة تعني بتحقيق تحليلي حول الكتاب؛ أي توضيح أنّ هذا الكتاب يشتمل على آيةٍ مواضع، وما هو الهدف الذي وضع له؟ ما رأيه حول الإنسان؟ ما هي نظراته إلى المجتمع؟ وكيفية عرضه للمواضيع وطريقة مقابلته للمسائل المختلفة؟ هل له نظرة فلسفية - أو باصطلاح اليوم - علمية؟ هل ينظر إلى القضايا من زاوية عينِ رجلٍ عارفٍ أم أنّ له أسلوباً خاصاً به؟ وسؤال آخر أيضاً في هذا المجال: هل لهذا الكتاب رسالة ونداءٍ إلى الإنسانية؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب فما هي هذه الرسالة؟

إنّ المجموعة الأولى لهذه الاسئلة ترتبط - في الحقيقة - بنظرة الكتاب إلى العالم والإنسان والحياة والموت و...؛ أو بعبارة أكمل، ترتبط بمعرفة الكتاب؛ وفي اصطلاح فلاسفتنا ترتبط بفلسفة الكتاب النظرية.

وأما المجموعة الثانية من الأسئلة فتختصّ بأطروحة الكتاب بالنسبة لمستقبل الإنسان، كيف يريد أن يبني المجتمع البشري، ومن هو الإنسان النموذجي في نظره؟

وعلى أيّ حالٍ، فإنّ هذا النوع من المعرفة يرتبط بمحتوى الكتاب، ونستطيع أن نبحت من هذه الزاوية في أيّ كتاب، إن كان كتاب الشفاء لابن سينا أو ديوان «سعدي». من الممكن أن نرى كتاباً ليس له نظرة ولا رسالة، أو أنّ له

نظرة بدون رسالة، أو أنه يحتوي على الإثنتين.

وبالنسبة للمعرفة التحليلية للقرآن، لا بدّ أن نرى ما هي المواضيع التي يشتمل عليها القرآن؟ وكيف يعرض القرآن هذه المسائل؟ ما هي استدلالات واحتجاجات القرآن في المستويات المختلفة؟ بما أن القرآن حافظٌ وحارسٌ للإيمان ورسالته رسالة إيمانية، فهل ينظر إلى العقل نظرة ترقّب وترصّد، ويسعى ليصدّ هجوم العقل ويكبّل يديه ورجليه أم بالعكس، ينظر إليه دائماً نظرة مساندة وحماية (ويستعين به) ويستنجد من قوّته؟

هذه الأسئلة ومئات الأسئلة المشابهة التي تطرح ضمن المعرفة التحليلية، توضّح لنا وتعرّفنا ماهيّة القرآن.

ثالثاً: المعرفة الجذريّة

في هذه المرحلة، وبعد معرفة صحة استناد وانتساب الكتاب إلى مؤلّفه، وبعد تحليل وتحقيق محتويات الكتاب بدقّة، يجب أن نُحقّق فيما إذا كانت مواضيع ومحتويات الكتاب نابعة من أفكار الكاتب أم أنّ المؤلّف إستدان واقتبس من أفكار الآخرين.

مثلاً، بالنسبة لديوان حافظ، بعد أن اجتزنا مرحلتي المعرفة الإسنادية والمعرفة التحليلية؛ يجب أن نعرف هذا الأمر: هل هذه الأفكار والمواضيع التي أوردها في الكلمات والجمل والأبيات وأخرجها بأسلوبه الخاصّ، هل هي من إبداعاته أم أنّ صياغة الكلمات بهذا الفن والجمال من الشاعر، وإنّ الأفكار من آخر أو من آخرين، وبعبارةٍ أخرى بعد العلم بالإصالة الفنية لدى حافظ يجب أن نتيقّن بالأصالة الفكرية له أيضاً.

هذا النوع من المعرفة بالنسبة لحافظ أو أيّ مؤلف آخر، معرفة تنبع من جذور أفكار المؤلف، وهذه المعرفة فرع للمعرفة التحليلية، أي أنّه يجب معرفة محتوى أفكار المؤلف بدقّة أوّلاً، ثم نبدأ بالمعرفة الجذرية. وخلافاً لهذا الأمر، فإنّ النتيجة تشبه مؤلفات بعض كتّاب تأريخ العلوم الذين لم يفقهوا شيئاً من العلوم، غير أنّهم يكتبون في تأريخ العلوم. أو نستطيع أن نمثّل أيضاً بأولئك الذين يكتبون الكتب الفلسفية ويريدون أن يبحثوا - مثلاً - حول ابن سينا وأرسطو، ووجوه التشابه والاختلاف بينهما، ولكنهم لم يعرفوا مع الأسف ابن سينا ولا أرسطو.

هؤلاء مع مقايسة بسيطة، وفور تعلّمهم بعض المشابهات اللفظية يجلسون على منصة القضاء، مع أنّ في المقايسة يجب أن يدرك عمق الأفكار، ولمعرفة عمق أفكار كتّاب المفكرين أمثال ابن سينا وأرسطو يلزمنا عمراً كاملاً من الزمان، وإلاّ فما نحصل عليه ليس سوى كلمات تخمينية أو تقليدية.

في التحقيق حول القرآن ومعرفته، بعد إجراء المطالعة التحليلية حول القرآن، يأتي دور المقايسة والمعرفة التاريخية؛ أي أننا يجب أن نقارن القرآن وما يحتويه بالكتب الأخرى الموجودة في ذلك العصر، وخصوصاً الكتب الدينية. ويلزمنا في هذه المقارنة ملاحظة جميع الشروط والإمكانات (الخاصة بذلك العصر).

مثل مدى علاقة شبه الجزيرة العربية بسائر البلدان، وعدد المتعلّمين الذين كانوا يعيشون في مكّة وقتئذٍ... ثم نستنتج أنّ ما في القرآن هل يوجد في الكتب الأخرى أم لا؟ وإن كان يوجد فبأيّة نسبة؟ وتلك المواضيع التي تشبه بقية الكتب هل هي مستقلة أم مقتبسة؟ وما هو دور هذه المواضيع في تصحيح أخطاء تلك

الكتب وتوضيح إنحرافاتهما؟

أصالة ثلاثيات المعرفة في القرآن:

بمطالعة القرآن نعرف أصالة المعرفة بأقسامها الثلاثة في القرآن.

الأصالة الأولى هي أصالة الانتساب؛ أي أنه بدون أي شك وبدون الحاجة إلى البحث والتفتيش حول النسخ القديمة؛ فإننا نعرف بوضوح: أن ما يُتلى هذا اليوم باسم القرآن الكريم، فهو نفس الكتاب الذي أتى به محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم من عند الله وعرضه على العالم.

الأصالة الثانية، أصالة المواضيع؛ أي أن معلومات ومعارف القرآن إبداعية مبتكرة، وليست إنقراطية ولا مقتبسة. والتحقيق حول هذا الأمر من واجبات المعرفة التحليلية.

الأصالة الثالثة، هي أصالة القرآن الإلهية؛ أي أن هذه المعلومات أُلقيت على الرسول الأعظم من أفق أعلى من أفق أفكار الرسول، وإنما كان الرسول متلقياً من الوحي وحاملاً لهذه الرسالة. وهذه النتيجة نحصل عليها من المعرفة الجذرية للقرآن.

وهذه المعرفة الجذرية، وبعبارة أخرى تعيين أصالة العلوم القرآنية مبتنية على المعرفة من القسم الثاني. ولذلك، فإننا نبدأ البحث من المعرفة التحليلية؛ أي نحقق في هذا الأمر: ما هي محتويات القرآن؟ وما هي المواضيع المعروضة في القرآن؟ وفي أي المواضيع أظهر القرآن إهتماماً أكثر؟ وكيف عُرِضت تلك المواضيع؟

إذا استطعنا - في المعرفة التحليلية - أن نؤدّي حق الموضوع، وإذا فهمناه

فهماً جيداً، وعرفنا معارف القرآن معرفةً كافيةً، عندئذٍ - وكما قلنا - نصل إلى هذه الأصالة التي هي أساس أصالات القرآن، وهي الأصالة الإلهية، أي كون القرآن معجزة.

شروط التعرّف على القرآن

تحتاجُ معرفة القرآن إلى مقدّماتٍ وشروطٍ نذكرها بإيجاز: -

أحد الشروط الضرورية لمعرفة القرآن: معرفة اللغة العربية. وكما لا يمكن معرفة (أشعار) حافظ وسعدي، دون الإلمام باللغة الفارسيّة، فإنّ معرفة القرآن المكتوب باللغة العربية دون معرفة اللغة العربية أمرٌ محال.

الشرط الآخر: هو الإلمام بتاريخ الإسلام، لأنّ القرآن ليس مثل التوراة أو الإنجيل، إذ عرّضَ كُلُّ منهما (وبُلِّغَ إلى الناس) مرّةً واحدةً من قبل الرسول (موسى وعيسى)؛ بل، إنّ هذا الكتاب نزل طوال ٢٣ سنة من حياة الرسول الأعظم، من البعثة حتى الوفاة، وخلال الأوضاع المختلفة لتأريخ الإسلام المملوءة حركةً وثورةً؛ ولهذا نلاحظ هناك أسباباً لنزول آيات القرآن، وسبب النزول لا يُحدّد معنى الآية؛ بل، وبالعكس فإنّ معرفة سبب النزول، يُرشّد ويؤثّر كثيراً في توضيح مضمون الآيات.

الشرط الثالث: هو الإلمام بكلمات وأقوال الرّسول الأعظم ﷺ؛ فالرسول بنصّ القرآن، أوّل مفسّر لهذا الكتاب؛ حيث جاء في القرآن:

﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (١).

ويقول في آيةٍ أخرى:

﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (١).

الرسول الأكرم ﷺ - من نظر القرآن - بنفسه ميّين ومفسّر لهذا الكتاب، وما جاءنا من الرسول يُعيننا على تفسير القرآن.

أما بالنسبة إلينا - نحن الشيعة - الذين نعتقد بالرسول والأئمة الأطهار عليهم السلام ونعتقد أنّ ما كان للرسول من قبل الله، فقد نقله إلى أوصيائه المكرّمين، فإنّ الأحاديث المعتمدة التي وصلتنا من الأئمة، لها نفس اعتبار الأحاديث المعتمدة، الواصلة من رسول الله؛ فإنّ الروايات الموثقة من الأئمة، تساعدنا كثيراً في معرفة القرآن.

هناك نقطة لا بدّ أن نهتمّ بها في التحقيق حول القرآن، وهي أنّ نتعرّف على القرآن بالإستعانة بالقرآن نفسه. والغرض من ذلك أنّ مجموعة آيات القرآن تكون مع بعضها بناءً متراصاً؛ أي أنّنا إذا أخذنا آيةً واحدةً من آيات القرآن، وقلنا أنّنا نريد فهم هذه الآية فقط، يُعتبر هذا أسلوب خاطئ، وبالطبع يحتمل أن يكون فهمنا لتلك الآية فهماً صحيحاً، ولكنّ هذا عملٌ مخالفٌ للاحتياط، فأيات القرآن تفسّر بعضها بعضاً؛ وكما قال بعضُ المفسّرين الكبار، فإنّ الأئمة الأطهار أيّدوا هذا الأسلوب من التفسير.

القرآن له أسلوب خاصّ بنفسه في توضيح وبيان المسائل، ففي موارد كثيرة إذا أخذت آيةً واحدةً من القرآن، دون عرضها على الآيات المشابهة، فإنّها

تأخذُ مفهوماً يختلف كلياً عن مفهومِ نفسِ الآية، إذا وضعتُ بجانبِ الآياتِ التي تُشابهها في المضمون.

لعرضِ نموذجٍ من هذا الأسلوبِ الخاصِّ للقرآن، نستطيعُ ذكرَ الآياتِ المُحكّمة والآياتِ المتشابهة.

هناك تصوّرٌ ساذجٌ بالنسبة للمحكّمات والمتشابهات، فيعتقدُ البعضُ بأنَّ الآياتِ المحكّمة، هي التي عرضت فيها المواضيع بصورةٍ عاديّةٍ وصريحة؛ والآياتِ المتشابهة بعكس ذلك، فإنَّ الموضوعات فيها على صورةِ ألغازٍ ورموز. وبمقتضى هذا التعريف، يحقُّ للناس أن يتدبّروا في الآياتِ المحكّمة والصريحة فقط، وأمّا الآياتِ المتشابهة فلا يمكن معرفتها، ويمنع التفكير فيها.

وهنا بالطبع، يطرح هذا السؤالُ نفسه: ما هي إذن فلسفة الآياتِ المتشابهة؟ لماذا يعرض القرآن آياتٍ غيرَ قابلةٍ للمعرفة؟ الجواب بالإيجاز هو أن الآياتِ المحكّمة ليس معناها الآياتِ الصريحة والواضحة، وليست الألغاز والرموز معاني للمتشابهات.

الغز لفظٌ مبهمٌ، لا يفهم معناه مباشرةً، والآن لننظر هل توجد في القرآن آياتٍ مبهمة؟ هذا القول ينافي نصَّ القرآن الذي يقول بأنَّ القرآن كتاب مبين في آياته، وإنَّ آياته واضحة مفهومة، وجاءت لتكون نوراً وهدى للناس.

إلا أن سرَّ الموضوع، يكمن في بعض المواضيع المعروضة في القرآن خاصّة، عندما يأتي الكلام عن ما وراء الطبيعة والأمر الغيبيّة فإنّها غير قابلةٍ للبيان والتوضيح أساساً مع الألفاظ.

ولكن بما أن لغة القرآن هي اللغة المتداولة بين البشر، فإنَّ هذه المواضيع المعنويّة اللطيفة، وردت بنفس العبارات والألفاظ، التي يستخدمها البشر في

الموضوعات الماديّة. ولكن لتجنّب سوء الفهم، فإنّ المسائل الواردة في بعض الآيات لا بُدَّ أن تُفسّر بمعونة الآيات الأخرى، ولا يوجد سبيل آخر غير هذا السبيل.

فمثلاً يريد القرآن أن يذكر حقيقة ادّعاء رؤية الله بالقلب (أي انّ الإنسان يستطيع أن يرى الله بقلبه)، ورد هذا المعنى في قالب العبارات: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾^(١).

استخدم القرآن لفظة «النظر»، لأنّه لا توجد كلمة أنسب من هذه الكلمة، لأداء الغرض والمقصود، ولتجنّب الاشتباه يوضّح في مكانٍ آخر: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾^(٢).

يلاحظ القارئ أنّه بالرغم من التشابه اللفظي، لا يوجد تشابه بين هذه الأمور، ويختلف كلٌّ عن الآخر اختلافاً كاملاً. والقرآن لتجنب الخطأ بين المعاني العالية والمعاني الماديّة، يأمرنا بارجاع المتشابهات إلى المحكمات. ﴿أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(٣).

بعض الآيات محكمة، أي أنّ لها ذلك الإستحكام، الذي لا يمكن فصلها عن معانيها، واتّخاذ معانٍ أخرى لها. هذه الآيات هي أمّ الكتاب، أي أنّها الآيات الأمّ.

فكما أنّ الطفل يرجع إلى أمه، وأمّه تكون مرجعاً له؛ وأنّ المدن الكبيرة (أمّ القرى)، تكون مرجعاً للمدن الأصغر، فالآيات المحكمة أيضاً تحسب مرجعاً

١- سورة القيامة: الآية ٢٢، ٢٣.

٢- سورة الانعام، الآية ١٠٣.

٣- سورة آل عمران، الآية ٧.

للآيات المتشابهة .

الآيات المتشابهة للتدبّر والتفكّر ولكن لا بدّ من الإستعانة بالآيات المحكمة لكي نتدبّر فيها . وبدون الإستعانة بالآيات الأُمّ، فإنّ ما يستنتج من الآيات المتشابهة غير صحيح وليس له إعتبار .

هل يمكن معرفة القرآن:

إنّ أوّل سؤالٍ يطرح نفسه لدى التحقيق في موضوعات القرآن، هو هل يمكن - أصلاً - معرفة القرآن؟ وهل هناك إمكانية التحقيق في القرآن؟ وهل يمكن التفكّر والتدبّر في مواضيع ومسائل القرآن؟ أم أنّ هذا الكتاب لم يُعرض أساساً للمعرفة؟ بل فقط للتلاوة والقراءة والتبرّك والنيّمين وأخذ الثواب؟ يمكن أن يخطر على البال أنّ هذا السؤال ليس له وجه، لأنّه لا يشك أحدٌ أنّ القرآن كتابٌ للمعرفة؛ ولكن لظهور قضايا خاطئة في مسألة معرفة القرآن يعلل مختلفة في العالم الإسلامي، وكان لها تأثيرٌ فعّال في انحطاط ودهور المسلمين ولا زالت - مع الأسف - جذور تلك الأفكار المنحطّة الخطرة موجودة في مجتمعاتنا، لذلك يلزمنا أن نوضّح قليلاً هذا الموضوع:

ظهر بين علماء الشيعة قبل ثلاثة أو أربعة قرون، أشخاصٌ يعتقدون بعدم حجّية القرآن. ولم يعترفوا في ثلاثة من المناهج الأربعة للفقّه، التي ارتضى بها علماء المسلمين، بمثابة معايير لمعرفة المسائل الإسلامية، وهي القرآن والسنة والعقل والإجماع.

كان يدعون: إنّ الإجماع من بُنات علماء المذاهب الأخرى ولا يمكن أتباعه، والعقل لا يجوز الإعتقاد عليه لكثرة أخطائه؛ وأمّا بالنسبة للقرآن

فكانوا يعتقدون بأنه أكبر من أن نستطيع نحنُ البشر أن نطالعه وتنامل فيه ولا يحقّ إلا للنبيِّ والأئمة من التعمق في آيات القرآن ونحن لا يحقّ لنا غير تلاوة الآيات، وهؤلاء هم الأخباريون.

الأخباريون لا يجوزون إلا مراجعة الأخبار والأحاديث. ربما تعجبتُم إذا علمتم أن بعض التفاسير التي كتبت من قبل هؤلاء، إذا رأوا حديثاً في ذيل آية ذكروها، وإن لم يجدوا حديثاً امتنعوا حتى من ذكر الآية، وكأن تلك الآية ليست في القرآن.

هذا العمل كان نوعاً من الظلم والعدوان تجاه القرآن. وطبيعي أن مجتمعاً يطرد بهذا الشكل كتابه السماوي - وأيّ كتاب كتاب القرآن - ويسلمه بيد النسيان، لا يمكن أن يتحرك أبداً في مسير القرآن.

وكان هناك فرقٌ أخرى غير الأخباريين يمتنعون من وضع القرآن في متناول أيدي العامة (من الناس)، نستطيع أن نذكر من هذه الفرق: الأشاعرة الذين كانوا يعتقدون بأن معرفة القرآن لا تعني التدبر في آيات القرآن؛ بل معناها فهم المعاني اللفظية للآيات، أي أن ما عرفناه من ظاهر الآيات نقبلها ولا يهتّمنا من واقعها شيئاً.

وطبيعي أن هذا الأسلوب من المعاملة مع القرآن، سريعاً ما يدعو إلى الضلال والانحراف، لأنه لا مفرّ من توضيح معاني الآيات، ولكن لأنهم عطلوا العقل، فلا بد أن يحصلوا على نتائج ساذجة من القرآن.

وبسبب هذا النوع من التفكير، انحرفوا عن طريق الإدراك الصحيح، واعتقدوا اعتقادات باطلة، من قبيل التجسم، أي أن الله جسم، ومئات من العقائد الانحرافية الأخرى مثل قولهم بإمكانية رؤية الله بواسطة العين والتحدّث مع الله

بواسطة اللسان العضوي و...

وفي مقابل الفِرَق التي تركت القرآن من الأساس، ظهرت فرقة أخرى جعلوا القرآن وسيلةً للوصول إلى أغراضهم وأهدافهم الشخصية. وكلما كانت تقتضي مصالحهم قاموا بتأويل القرآن ونسبوا إليه أموراً لا ترتبط أساساً بروح القرآن؛ وعند مواجهتهم أيّ اعتراضٍ كانوا يجيبون أنّهم دون غيرهم يعرفون بواطن الآيات، وأنّ المعاني المستخرجة حصلوا عليها من معرفة بواطن الآيات. وأنّ أبطال هذه الحركة في تاريخ الإسلام فرقتان: أولاهما الإسماعيلية ويُقال لهم الباطنية وثانيها المتصوّفة.

الإسماعيلية يسكنون الهند ويسكن بعضهم في إيران. وقد نجحوا في إستلام الحكم، وهي الحكومة الفاطمية في مصر.

يُعرف الإسماعيليون بأنّهم من الشيعة، ويعتقدون بستة من الأئمة؛ ولكن، أجمع علماء الشيعة الإثنا عشرية، أنّ هؤلاء بعيدون عن التشيع كلّ البعد، حتى أهل السنة الذين لا يعتقدون بأئمة الشيعة كما تعتقد الشيعة، أقرب إلى التشيع من هؤلاء الشيعة المعتقدين بستّة من الأئمة^(١).

ارتكب الاسماعيليون بواسطة اعتقادهم بالباطنيّة خيانات كثيرة في تاريخ الإسلام، وكان لهم دورٌ كبيرٌ في إيجاد الانحراف في الأمور الإسلامية. وإذا انصرفنا عن الإسماعيلية، فهناك المتصوّفة الذين لهم دورٌ كبير في

١ - اشترك جماعة - بالنيابة عن الإسماعيليين - في مجمع التقريب بين المذاهب الإسلامية الذي تأسس قبل ٣٥ سنة تقريباً، واجتمعت فيه جميع الفرق الإسلامية؛ وهناك اتّفق علماء الشيعة والسنة، إنّ الإسماعيليين ليسوا أساساً من الفرق الإسلامية، ولم يسمحوا لهم بالإشتراك في ذلك المجمع.

مسألة تحريف الآيات، وتأويلها طبقاً لعقائدهم الشخصية؛ أذكر هنا مثلاً واحداً لتفاسيرهم، حتى تتضح طريقتهم في التحريف؛ وليقرأ القارئ حديثاً مفصلاً من هذا المجمل.

عندما ورد ذكر إبراهيم عليه السلام وابنه اسماعيل عليه السلام في القرآن، يحكي القرآن ان إبراهيم كان يُؤمر في المنام - عدة مرات - بذبح ابنه في سبيل الله. يتعجب إبراهيم في البداية من هذا الأمر، ولكن بعد تكرّر الرؤيا يتيقن ويُسلم أمره إلى الله، ثم يُخبر ابنه عن هذا الموضوع، ويقبل ابنه بكل إخلاصٍ ويستسلم لحكم الله ^(١)، والغرض هو إظهار التسليم والرّضا بقضاء الله، ولذلك فعندما يستعدّ الأب والابن بكُلّ إخلاصٍ لتنفيذ أمر الله تبارك وتعالى، يتوقّف تنفيذ الحكم بإذن الله.

وفي تفسير هذه الحادثة يقول المتصوّفة: إنّ المقصود من إبراهيم هو العقل، والمقصود من إسماعيل هو النفس، والعقل - هنا - كان يُريد أن يذبح النفس!!
وواضح أنّ هذا النوع من التفسير يكون لُجاً بالقرآن، واطهار نوع من المعرفة الإنحرافية. وبالنسبة لهذه التفاسير المنحرفة والمبتنية على الميول والأهواء النفسية والحزبية، يقول الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله:
«مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَوَّأْ مَقْعَدَهُ فِي النَّارِ». وهذا النوع من التفسير (المتقدّم) يعتبر اتّخاذ القرآن لُجاً، وأنّه خيانة كبرى ^(٢).

١ - قال تعالى: ﴿... يَسْتَبِيئُ إِنِّي آرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ قَالَ يَنَابِتٍ أَفْعَلُ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّائِرِينَ﴾، (سورة الصافات، الآية ١٠٢).

٢ - لقد كثرت في عصرنا الحاضر - وللأسف - التفاسير الإنحرافية والانتقائية، وقد أخذت الأفكار الإلحادية صبغة إسلامية أحياناً. وقد بدأ أستاذنا الشهيد حركة واسعة النطاق لمواجهة

اتّخذ القرآن أسلوباً وسطاً في مقابل الجمود والفكر الجافّ للأخباريين ونظرائهم، وكذلك في مقابل الإنحرافات والتفاسير الخاطئة للباطنية وغيرهم؛ وهذا الأسلوب (الوسط) عبارة عن التأمل والتدبّر المنصف والبعيد عن الأغراض والأهواء.

القرآن يدعو المؤمنين، بل وحتى المخالفين بالتفكّر في آياته، ويدعوهم بأن يتأملوا في آياته بدلاً عن صدّها وإنكارها.

يقول في خطابٍ مع المخالفين: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾^(١).

يقول في آيةٍ أخرى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^(٢). أنه كتابٌ مباركٌ مثمر أرسلناه إليك، لماذا؟ لم نرسله ليقبلوه ويضعوه فوق الرفوف، بل أرسلناه ليفكروا ويتدبّروا في آياته.

هذه الآيات وعشرات الآيات الأخرى التي تؤكد على تدبّر القرآن، تجوّز وتؤيّد تفسير القرآن، ولكن ليس تفسيراً على الهوى والميل النفسي، بل على أساس الصدق والإنصاف، بعيداً عن الأغراض الشخصية. عندما نتأمل في القرآن بإنصافٍ وبدون غرض، فلا ضرورة لنا في إمكانية معرفة كلّ مسأله.

القرآن من هذه الجهة يشبه الطبيعة، فكم من أسرارٍ في الطبيعة لم تنكشف بعد، وليس هناك أملٌ في اكتشافها، في الظروف الحاليّة، ولكنها سوف تُكشف في المستقبل.

⇒ مثل هذه الحركات الإنحرافية، وناضل بفكره وبراعته ما استطاع، حتى انه استشهد في هذا السبيل.

١ - سورة محمد، الآية ٢٤.

٢ - سورة ص، الآية ٢٩.

وإضافة على ذلك، بالنسبة إلى معرفة طبيعة الإنسان، لأبد من مطابقة التفكير مع الطبيعة كيفما كانت.

القرآن أيضاً كتاب مثل الطبيعة لم ينزل لزمان واحد، وإذا كان غير ذلك فقد كانوا يكتشفون غوامضها جميعاً في الماضي، وكان هذا الكتاب السماوي يفقد جاذبيته وطرأوته وتأثيره.

إن الاستعداد للتدبر والتفكير، وكشف غوامض القرآن، موجود دائماً، وهذه نقطة وضحها النبي والأئمة عليهم السلام، في حديث منقول عن الرسول صلى الله عليه وآله يقول فيه (ما معناه): مثل القرآن مثل الشمس والقمر، يتحرك مثلها باستمرار؛ أي أنه ليس ثابتاً ولا يبقى في مكان واحد؛ وقال عليه السلام أيضاً: «القرآن ظاهره أنيق وباطنه عميق» (١).

في عيون أخبار الرضا، نقل من قول الإمام الرضا عليه السلام؛ أنه سئل الإمام الصادق عليه السلام: ما هو السر في بقاء القرآن على طراوته كلما يتلى أكثر، وكلما يمضي عليه الزمان زمناً أطول؟ فأجاب الإمام: «لأن القرآن لم ينزل لزمان دون زمان ولناس دون ناس».

لقد أوجده الله، ليسبق الأفكار والأزمنة في أي زمان، مع وجود الاختلافات الكثيرة، في المعلومات وأنواع التفكير ومدى اتساع الفكر، مع أنه يحوي مجهولات لقرائه في كل زمان، ولكنه يعرض مقداراً كبيراً من المعاني والمفاهيم، القابلة للإدراك، بحيث يشع حاجة الزمان.

١ - هذه الجملة جاءت ضمن حديث طويل للرسول الأعظم صلى الله عليه وآله في فضل القرآن - الكافي ج ٤

الفصل الأول

المعرفة التحليلية للقرآن

في هذا الفصل، نُريد البحث في مضامين القرآن، وفي الحقيقة لو أردنا التعرّض لمواضيع القرآن واحداً واحداً لكلفنا أطناناً من الورق. لذلك نعرض الكليات في البداية ثم نذكر بعض الجزئيات.

لقد بحث القرآن مسائل كثيرة، وتعرّض لبعضها بشيء من التفصيل وبحث البعض الآخر بحثاً بايجاز. ومن المسائل التي وردت في القرآن، مسألة العالم وخالق العالم. يجب أن نلاحظ تعريف القرآن لذات الله، هل أنه تعريف فلسفي أم عرفاني؟ هل جاء هذا التعريف كما ورد في سائر الكتب الدينية مثل التوراة والإنجيل أم أنه يشبه ما في المبادئ الهندية؟ أم أن القرآن أساساً أسلوب خاص وطريقة مستقلة في معرفة الله؟

الموضوع الآخر المعروف في القرآن هو موضوع العالم. يجب أن نلاحظ نظرة القرآن حول العالم؟ هل يرى العالم والخلقة عبثاً ولعباً، أم أنه يرى العالم طبق نظام صحيح؟ هل يرى العالم على أساس مجموعة من السنن والقواعد أم يحسبه عبثاً ودون قواعد، وكأنه لا يوجب أي شيء شرطاً لشيءٍ آخر؟

ومن المسائل العامة الواردة في القرآن، مسألة الإنسان؛ يجب علينا أن نُحلّل رأي القرآن بالنسبة للإنسان. هل يتحدّث القرآن عن الإنسان مع حسن نيّة أم أنّ نظره سيئة تجاه الإنسان؟ هل يحقّر الإنسان أم يعتبر له عزّة وكرامة؟ المسألة الأخرى هي مسألة المجتمع البشري هل يرى القرآن للمجتمع الإنساني أصالة وشخصية أم أنّه يُعدّ للفرد أصالة فقط؟ هل للمجتمع في نظر القرآن حياة وموت وارتقاء وانحطاط؟ أم أنّ هذه الصفات تُعتبر صادقة بالنسبة للفرد فقط؟

وبهذه المناسبة، يأتي الحديث عن التأريخ، فما هو رأي القرآن بالنسبة إلى التأريخ؟ وما هي القوى المحركة للتأريخ؟ وإلى أيّ حدّ يؤثر الفرد في إيجاد التأريخ؟

وهناك مواضيع كثيرة جدّاً وردت في القرآن، نُشير إلى بعض منها بإيجاز. من ضمن هذه المواضيع، نظرة القرآن حول نفسه. ثم موضع النبي في القرآن، وإنّ القرآن كيف يعرّف النبي وكيف يتحدّث معه... الموضوع الآخر هو وصف المؤمنين في القرآن وصفات المؤمنين وغير ذلك.

وبالطبع، فإنّ لكلّ هذه البحوث الكليّة شُعَب وفروع (مختلفة)؛ فمثلاً عندما نبحث حول الإنسان، لا بدّ أن نبحث عن أخلاقه أيضاً، وعندما نبحث عن المجتمع، فيلزمنا التحدّث عن روابط الأفراد فيه، وموضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وموضوع الفوارق الإجتماعية.

كيف يُعرّف القرآن نفسه

عندما نبحث عمّا يشتمل عليه القرآن، من الأحسن أن نرى رأي القرآن عن نفسه وكيف يعرّف نفسه؟ إنّ أوّل نقطة يُصرّح بها القرآن - لدى التعريف عن

نفسه - أنّ هذه الكلمات والجمل هي كلامُ الله. ويصرّح القرآن أنّه ليس من تعبير وانشاء النبي؛ بل، إنّ النبي يبيّن - بإذنٍ من الله - ما يُلقى عليه بواسطة روح القدس جبرئيل .

والتوضيح الآخر الذي يعرضه القرآن في تعريف نفسه، هو توضيح رسالته التي هي عبارة عن هداية أبناء البشر، وإرشادهم للخروج من الظلمات إلى النور؛ ﴿ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ﴾^(١).

ولا شك أنّ الجهل والمجهولات من مصاديق هذه الظلمات، وإنّ القرآن يُخرج البشر من هذه الظلمات، ويُدخلهم إلى أنوار العلم.

ولكن إذا كانت هذه الظلمات تنحصر في المجهولات، فكان الفلاسفة أيضاً يتمكنون من إجراء هذه المهمة، إلا أنّ هناك ظلمات أخرى أخطر كثيراً من ظلمات الجهل، ولا يتمكن العلم من مقاومتها.

ومن هذه الظلمات: حبّ المصلحة (الشخصية)، وحبّ الذات وهوى النفس، و... التي تُعتبر ظلمات فردية وخلقية.

وتوجد ظلمات إجتماعية مثل الظلم والتفرقة وغيرهما. إنّ لفظة «الظلم» مأخوذة من مادة «الظلمة» وتبيّن نوعاً من الظلمة المعنوية والاجتماعية؛ وإنّ القرآن وسائر الكتب السماوية تتعهد بالنضال من أجل رفع الظلمات؛ يقول القرآن مخاطباً موسى بن عمران عليه السلام: ﴿... أَنْ أَخْرِجَ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ﴾^(٢).

١ - سورة إبراهيم، الآية ١.

٢ - سورة إبراهيم، الآية ٥.

هذه الظلمة هي ظلمة ظلم فرعون والفرعون، والنور هو نور الحرّية والعدالة؛ وإنّ النقطة التي لاحظها المفسّرون هي أنّ القرآن يذكر الظلمات دائماً بصيغة الجمع، ومع الألف واللام لكي تُفيد الإستغراق، وتشمل جميع أنواع الظلمات؛ في الوقت الذي يذكر النور بصيغة الإفراد، ويعني أنّ الصراط المستقيم طريق واحد لا غير، إلاّ أنّ طرق الضلال والانحراف متعدّدة^(١).

وبهذا الترتيب يبيّن القرآن هدفه وهو: تحطيم قيود الجهل والضلال والظلم، والفساد الخلقي والاجتماعي؛ وفي كلمة واحدة: القضاء على الظلمات، والهداية نحو العدل والخير والنور.

التعرّف على لغة القرآن

الموضوع الآخر هو التعرّف على لغة القرآن وتلاوته. يتصوّر البعض أنّ الغرض من تلاوة القرآن، ينحصر في قراءة القرآن لأجل الثواب، دون أن يدرك شيئاً من معانيه، وهؤلاء يقرؤون القرآن باستمرار؛ ولكن، إذا سئلوا مرة واحدة: إنكم هل تعرفون معنى ما تقرؤون؟ يعجزون في الإجابة.

إنّ قراءة القرآن من هذه الناحية، وهي أنّها مقدّمة لدرك معاني القرآن، ضرورة وحسنة، ولكن ليس فقط لأجل إكتساب الثواب.

وهناك أيضاً خصائص لإدراك معاني لأبد من ملاحظتها. إنّ ما يلزم حصوله للقارئ - وهو يريد الإستفادة من كثير من الكتب - هو مجموعة الأفكار

١ - نقرأ في آية الكرسي مثلاً: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾.

الجديدة التي ليس لها وجود قبل ذلك في الذهن. وإنّ الذي يعمل ويتحرك هنا هو العقل، وقوّة التفكير لدى القارئ ليس غير.

وبالنسبة للقرآن، فلا ريب بضرورة مطالعته بهدف دراسته وتعلّمه؛ يصرّح القرآن في هذا المجال بقوله: ﴿كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (١).

إحدى مسؤوليات القرآن هي التعليم والتذكير؛ ومن هذه الجهة يخاطب القرآن عقل الإنسان، ويتحدّث معه بالاستدلال والمنطق؛ غير أنّ للقرآن لغة أخرى، والمخاطب فيها ليس العقل، بل المخاطب هو القلب؛ وهذه اللغة الثانية تُسمّى: «الإحساس».

وإنّ الذي يُريدُ أن يتعرّف على القرآن ويأنس به؛ عليه، أن يتعرّف على هاتين اللغتين ويستفيد منهما معاً، وإنّ تفكيك هاتين اللغتين يؤدي إلى بروز الخطأ والإشتباه ويسبّب الضرر والخسران.

إنّ ما نسميه بالقلب، عبارة عن شعورٍ عظيم وعميق جداً في باطن الإنسان، ويسمونه أحياناً إحساس الوجود؛ أي إحساس رابطة الإنسان مع الوجود المطلق.

فالذي يعرف لغة القلب ويخاطب الإنسان بها، يحرك الإنسان من أعماق وجوده، وعندئذٍ لا يبقى الفكر الإنساني تحت التأثير فحسب، بل ويتأثر كلّ وجوده.

وربّما استطعنا أن نضرب الموسيقى مثلاً، كنموذج عن لغة الإحساس، فإنّ

الأقسام المختلفة للموسيقى تشترك في جهة واحدة، وهي علاقتها مع الإحساسات الإنسانية. تهيج الموسيقى روح الإنسان وتغرقها في عالم خاص من الإحساس؛ وبالطبع، فإنّ ضروب الهيجانات والأحاسيس تختلف مع اختلاف أنواع الموسيقى، فربّما ارتبط أحد أنواع الموسيقى مع الشعور بالفتوة والشجاعة، فيتحدّث بهذه اللغة مع الإنسان.

لقد رأيتم الأناشيد والمعزوفات العسكرية، تنشد وتعزف في ميادين القتال، ونرى أحياناً مدى تأثير هذه الأناشيد وقوتها، بحيث تجعل الجندي الذي لا يخرج من خندقه خوف الأعداء، تجعله يتقدّم إلى الأمام بكلّ اندفاع ويحارب الأعداء رغم الهجوم الثقيل للعدوّ.

وهناك نوع آخر من الموسيقى يرتبط مع الشهوة (والشعور الجنسي) فيعرض الإنسان إلى الخمول والإنقياد نحو الشهوات، ويدعوه ليستسلم للفساد. وقد لوحظ أنّ تأثير الموسيقى كبير في هذا المجال، وربّما لم يستطع أيّ شيء آخر أن يؤثّر إلى هذا الحدّ، في القضاء على سياج العفة والإخلاق، وبالنسبة إلى سائر الغرائز والأحاسيس أيضاً، عندما يُقال شيء بلسان هذه الأحاسيس - بواسطة لغة الموسيقى أو بأيّ وسيلة أخرى - فإنّه يمكن أن يوضع تحت المراقبة والنظارة.

إنّ الشعور الديني والفتوة الإلهية من أسمى الغرائز والأحاسيس لدى كلّ إنسان، وإنّ علاقة القرآن مع هذا الإحساس الشريف علاقة أسمى وأعلى^(١).

١ - لقد بحث كثيراً حول هذا الشعور الديني في شرق العالم وغربه. وبنقل هنا باختصار أقوال بعض العلماء المعروفين في العالم. والحديث الأوّل لاينشتاين، أنّه يتحدّث عن الدين في

القرآنُ بنفسِه يوصينا أنْ نقرأه بصوتٍ حسنٍ لطيفٍ . وبهذا النداء السماوي

⇒ إحدى مقالاته ويقول بأنّه يعتقد بأنّ العقيدة والمذهب بصورة عامة ثلاثة أنواع :

- مذهب الخوف : أي الدين الذي يتبعه البعض بعامل الخوف من الطبيعة والبيئة .

- مذهب الأخلاق : وهو الدين الذي يبني على المصالح الخلقية .

- ثم يذكر مذهباً آخر ويسمّيه مذهب الوجود : وهذا التعبير هو ما نطلق عليه «القلب» . ويعتقد اينشتاين : أن هذا المذهب - في الحقيقة - يريد أن يقول بأنّه تحصل في فترة ما حالة معنوية وروحية للإنسان حيث يخرج فجأة - في تلك الحالة - من هذه النفس المحدودة والمحاطة بالآمال والأمنيات الحقيرة ، والمفصولة عن الآخرين ، وهكذا عن عالم الوجود الطبيعي الذي أصبح حصاراً له ، ويتحرّر من هذا السجن ، وعند ذلك يجلس ليراقب كل الوجود فيجد الوجود كحقيقة واحدة ، ويرى بوضوح تلك العظمة والشموخ والجلالة لما وراء هذه الموجودات ، ويتذكّر حقارة نفسه ، وعندئذٍ يريد أن يرتبط بكلّ الوجود .

إنّ تعبير اينشتاين هذا ، يذكرنا بقصة همّام عندما سأل أمير المؤمنين عليه السلام عن صفات المؤمن . فأجابه الإمام جواباً موجزاً جامعاً حيث قال : «يا همّام اتق الله وأحسن ، إنّ الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون» ولكن همّام لم يقتنع بهذا الجواب ، ويطلب توضيحاً أكثر عن كيفية المعاشرة وطريقة العبادة في الصباح والمساء ، و... عندئذٍ يبدأ الإمام عليه السلام بذكر صفات المؤمن ويرسم حوالي ١٣٠ خطاً من خطوط المتقين ويقول ضمن ذلك :

«لولا الآجال التي كتب الله لهم ، لم تستقرّ أرواحهم في أبدانهم طرفة عين» .

هذه هي الحالة التي يُشير إليها اينشتاين ويقول أنّ الإنسان المتديّن يرى نفسه مسجوناً فيما يشبه السجن ، وكأنّه يريد أن يطير من قفص البدن ويحصل على كلّ الوجود مرةً واحدة . وقد جاءت هذه الحقيقة في كلمات أمير المؤمنين عليه السلام بصورةٍ أوضح وأكمل ، فمن وجهة نظر الإمام عليه السلام نرى المؤمن كأنّه جمع كلّ الوجود في بدنه الماديّ ، وعلى هذا الأساس يخرج من قلبه مرةً واحدة ليحرّر روحه . وقد ذكروا في قصة همّام هذه النقطة وهي أنّه عندما أتمّ الإمام كلامه ، شهق همّام شهقةً وخرج من قلبه (الماديّ) .

وبمناسبة الشعور المعنوي للبشر ، هناك حديث لطيف إلى «إقبال» يقول فيه :

لا يوجد في هذا القول لغز ولا سرّ ، وهو أنّ الدعاء بمثابة وسيلةٍ اشراقيةٍ نفسيةٍ ، عمل حيوي عاديّ ، وبواسطته نكتشف الجزيرة الصغيرة لشخصية مكانها في قطعة أكبر من العالم .

يتحدّث القرآن مع النطرة الإلهية للإنسان ويسخّرها^(١). القرآن عندما يصف نفسه يتحدث بلسانين: فتارةً يعرّف نفسه بأنّه كتاب التفكّر والمنطق والإستدلال، وتارةً أخرى بأنّه كتاب الإحساس والعشق وبعبارة أخرى فالقرآن ليس غذاءً للعقل والفكر فحسب، بل هو غذاء للروح أيضاً.

يؤكد القرآن كثيراً على الموسيقى الخاصّة به. الموسيقى التي لها تأثير أكثر من كلّ موسيقى أخرى، في إثارة الأحاسيس العميقة والمتعالية للإنسان.

يأمر القرآن المؤمنين بأن يقضوا بعض أوقات الليل بتلاوة القرآن، وأن يرتّلوا القرآن في صلواتهم عندما يتوجّهون إلى الله؛ وفي خطاب الرسول يقول:

﴿يَا أَيُّهَا الْمَرْمَلُ * قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلاً * نُصَفَهُ أَوْ أَنْقَضْ مِنْهُ قَلِيلاً * أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ أَنْ تَرْتِيلاً﴾^(٢).

الترتيل^(٣) يعني: قراءة القرآن، بحيث لا تكون سرعة خروج الكلمات كبيرة، فلا تفهم الكلمات؛ ولا تكون متقطّعة فتتفصم علاقاتها؛ يقول: اقرأ القرآن بتأنّ في الوقت الذي تلاحظ محتوى الآيات بدقّة.

وفي الآية الأخيرة لتلك السورة يدعونا أن لا ننسى العبادة، في حال من الأحوال اليومية. وحتى في الأوقات التي نحتاج لنوم أكثر، مثل أوقات الجهاد أو

١ - كان الأنمة ﷺ يقرؤون القرآن بتلك اللهفة، التي ما أن يسمعون المارة حتى يضطّروا إلى الوقوف، والإستماع والنأثر والبكاء.

٢ - سورة المزمّل، الآية ١، ٢، ٣.

٣ - الترتيل: قراءة القرآن بحيث تخرج الكلمات من الفم بسهولة واستقامة (مفردات الراغب).

الأعمال التجارية اليومية^(١).

الشيء الوحيد الذي كان سبباً للنشاط واكتساب القوة الروحية والحصول على الخلوص وصفاء الباطن بين المسلمين، هو موسيقى القرآن.

فالنساء السماوي للقرآن، أوجد في مدّة قصيرة من المتوحّشين (الجاهلين)، في شبه الجزيرة العربية شعباً مؤمناً مستقيماً، استطاعوا أن يحاربوا أكبر القوى الموجودة في ذلك العصر ويقضوا عليها.

فالمسلمون لم يتّخذوا القرآن كتاب درس وتعليم فحسب؛ بل، كانوا ينظرون إليه بمثابة غذاء للروح ومنبع لاكتساب القوة وازدياد الإيمان. فكانوا يقرؤون القرآن بكل إخلاص في الليل^(٢)، ويناجون ربهم تضرّعاً وخفيةً، وفي الصباح يهاجمون الأعداء كالأسود البواسل؛ والقرآن ينتظر مثل ذلك منهم، يقول مخاطباً النبي ﷺ:

﴿فَلَا تَطْعُ الْكُفْرِينَ وَجَهْدِهِمْ بِهِ جِهَاداً كَبِيراً﴾^(٣).

قف في وجوههم وجاهدهم بسلاح القرآن واطمئن بالنصر، وقصة حياة رسول الله ﷺ توضح صدق هذه الحقيقة: أنه يقوم وحيداً ودون أي ناصر، في حين يحمل القرآن في يده، ولكن هذا القرآن يصبح كل شيء له، يجهز له الجيوش

١ - قال تعالى: ﴿عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضًى وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَعُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَءَاخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَآفَرُّوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ وَأَعْظَمُ أَجْراً﴾، (سورة المزمّل، الآية ٢٠).

٢ - يشير الإمام السجادة عليه السلام إلى هذه النقطة بقوله في دعاء ختم القرآن: «واجعل القرآن لنا في ظلم الليالي مؤنساً».

٣ - سورة الفرقان، الآية ٥٤.

ويعدّ له الأسلحة والتجهيزات الحربية، وأخيراً فإنّه يدعو العدو إلى الاستسلام والخضوع أمامه. يدعو الأعداء ليستسلموا أمام رسول الله ﷺ، وبهذا يصادق على الوعد الإلهي (١).

عندما يعتبر القرآن لغته لغة القلب، فإنّ غرضه من هذا القلب هو الذي ينسجم مع آيات الله ويتصفّى ويتنور. تختلف هذه اللغة عن لغة الموسيقى التي تغذي الأحاسيس الشهوية أحياناً في الإنسان، وتختلف أيضاً عن لغة الأنغام والأناشيد العسكرية، التي تعزف في الجيش لتحبي فيهم الحماسة البطولية. أنّها تلك اللغة التي تصنع من البدويين العرب مجاهدين، قيل في حقهم: «حملوا بصائرهم على أسياهم» أولئك الذين وضعوا أفكارهم النيرة ومعارفهم ومعنوياتهم على سيوفهم، ويستخدمون سيوفهم في طريق هذه الأفكار والعقائد.

إنّهم لم يهتموا بمصالحهم الشخصية وأمورهم الفرديّة. وبالرغم من أنّهم لم يكونوا معصومين؛ بل، ويخطئون أيضاً، إلا أنّهم المصاديق الحقيقية للقائمين في الليل، والصائمين في النهار (قائم الليل وصائم النهار)، كانوا في علاقة مستمرّة مع أعماق الوجود، تقضي ليايهم في العبادة وأيامهم في الجهاد (٢).

١ - وفي زماننا أيضاً، تحقّق هذا الوعد الإلهي الحقّ مرةً أخرى، وجاء رجل من سلالة رسول الله (الإمام الخميني) مستنداً إلى القرآن والإيمان كجده العظيم، وهزم جيش الكفر والباطل أكبر هزيمة.

٢ - يصف أمير المؤمنين عليه السلام المتّقين في خطبة تُعرف باسم المتّقين (خطبة ١٩٣ من نهج البلاغة)، وبعد أن يذكر أحوالهم ومعاملاتهم، يشرح أحوالهم في الليل ويقول: «أما الليل فصافون أقدامهم تالين لإجزاء القرآن يرتلونّها ترتيلاً، يحزنون به أنفسهم ويستثيرون به دواء دائهم، فإذا

يؤكد القرآن كثيراً على هذه النقطة التي تُعتبر من خصائصه، وهي أنه كتابُ القلب والروح، كتابٌ يثير النفوس ويُسيل الدموع ويهزُّ القلوب، ويعتبر القرآن هذه الميزة صادقة حتى بالنسبة لأهل الكتاب:

يصف مجموعة منهم بأنهم إذا تلى عليهم القرآن تحصل لهم حالة خضوع وخشوع، ويقولون أنهم آمنوا بما في الكتاب، وانه حقُّ كله، يقولون ذلك وتزداد حالتهم خشوعاً باستمرار.

ويؤكد في آيةٍ أخرى أنّ المسيحيين من أهل الكتاب، أقرب إلى المسلمين من اليهود والمشرّكين، كما في قوله تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرِيُّكُمْ﴾ (١).

ثم يصف القرآن جماعة من المسيحيين، الذين آمنوا بعد أن سمعوا القرآن؛ بقوله: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْ الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا ءَامَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾ (٢).

وفي مكانٍ آخر، وعندما يتحدث عن المؤمنين، يقول في وصفهم: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ (٣).

﴿مَرَّوَا بآيةٍ فيها تشويق ركنوا إليها طمعاً، وتطلّعت نفوسهم إليها شوقاً، وظنّوا أنّها نصب أعينهم، وإذا مرّوا بآيةٍ فيها تخويف أصغوا إليها مسامحاً قلوبهم، وظنّوا أنّ زفير جهنم وشهيقها في أصول آذانهم...﴾.

١ - سورة المائدة، الآية ٨٢.

٢ - سورة المائدة، الآية ٨٣.

٣ - سورة الزمر، الآية ٢٣.

في هذه الآيات وفي آيات أخرى كثيرة^(١) يوضح القرآن أنه ليس كتاباً علمياً وتحليلياً محضاً؛ بل، انه في الوقت الذي يستخدم الاستدلال المنطقي، يتحدث مع إحساس الإنسان وذوقه ولطائف روحه ويؤثر عليه.

المخاطبون في القرآن

من النقاط الأخرى التي لا بُدَّ أن تُستنبط من القرآن، في البحث حول المعرفة التحليلية للقرآن، هي تعيين المُخاطبين في القرآن.

وردت كثيراً في القرآن تعابير مثل: «هدى للمتقين»، «هدى وبشرى للمؤمنين» و«لينذر من كان حياً». هنا يُمكن طرح هذا الإشكال، وهو أن الهداية لا تلزم للمتقين، لأنهم أنفسهم متقون.

ومن جانب آخر نرى القرآن هكذا يعرف نفسه:

﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾^(٢)؛ وفي آية أخرى يخاطب الله رسوله قائلاً:
﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^(٣).

وسوف نذكر شرحاً مفصلاً عن هذا الموضوع في مبحث: التاريخ في القرآن. إلا أنه لا بُدَّ من القول هنا بإيجاز: في الآيات التي يُخاطب القرآن جميع

١ - مثل آية ٥٨ من سورة مريم: ﴿إِذَا تَنَلَّى عَلَيْهِمْ ءَايَتِ الرَّحْمٰنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَّبُكْيًا﴾ والآيات الأولى من سورة الصف.

٢ - سورة ص، الآية ٨٧، وهذه الآية من الآيات العجيبة في القرآن عندما نزلت الآية، كان النبي ﷺ في مكة، وكان يتحدث مع أهالي إحدى القرى. كان عجباً للناس أن يروا رجلاً وحيداً يقول بكل طمأنينة أنكم سوف تسمعون نبأ هذه الآية فيما بعد. سوف تسمعون قريباً ماذا يصنع هذا الكتاب مع العالم خلال فترة قصيرة.

٣ - سورة الأنبياء، الآية ١٠٧.

أبناء العالم، يُريد - في الواقع - أن يقول بأنّ القرآن لا يختصّ بقومٍ وجماعةٍ خاصة. كلّ من يتوجّه نحو القرآن يحصل على النجاة.

وأما في الآيات التي يتحدّث فيها عن أنّه كتاب هداية للمؤمنين والمتقين، يريد أن يوضّح هذه النقطة، وهي أنّه من الذي يسير نحو القرآن في النهاية؟ ومن هم الذين يتعدون عنه؟

لا يذكر القرآن عن شعبٍ خاصّ وقبيلةٍ معيّنة، على أساس أنّهم هم المعتقدون به والتابعون له، ولا يقول أنّ القرآن يُعتبر كتاب شعبٍ خاص. القرآن خلافاً لسائر المبادئ لم يهتم بمصالح طبقةٍ خاصة، ولم يقل مثلاً أنّه جاء لتأمين مصالح طبقةٍ ما، ولم يقل أيضاً أنّ هدفه الوحيد هو مساندة العمّال أو الدفاع عن حقوق الفلاحين.

يؤكد القرآن عندما يتحدّث عن نفسه: أنّه كتابٌ لبسطِ العدالة، يقول عن الأنبياء: ﴿وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾^(١).

يُريد القرآن القسط والعدل لكل المجتمع البشري، وليس لقومٍ أو طبقةٍ أو قبيلةٍ خاصة. ولكي يجذب الناس إلى نفسه لم يشر إلى العصبيّات القومية مثل النازية.

وخلافاً لمبادئ أخرى كالماركسية مثلاً، لا يستند إلى مصالحهم ومنافعهم الشخصية، ليثيرهم عن هذا الطريق، لأنّه في هذه الحالة لا يستهدف العدل والحق لأتباعه. بل يستهدف وصولهم إلى منافعهم وطلباتهم الشخصية.

وكما أنّ القرآن يعتقد بأصالة الوجدان العقلي للإنسان، فإنّه يعتقد له أيضاً

أصالة وجدانية وفطرية، وعلى أساس فطرة طلب الحق والعدل يدعوهم إلى الحركة والثورة؛ ولهذا فإن رسالته لا تنحصر بطبقة العمال أو الفلاحين أو المحرومين أو المستضعفين.

يخاطب القرآن الظالمين والمظلومين بأن يتبعوا الحق؛ يبلغ موسى عليه السلام رسالته إلى بني إسرائيل، وإلى فرعون أيضاً، ويدعوهم جميعاً إلى الإيمان بالله والسير في صراطه. يعرض الرسول الأكرم محمد بن عبدالله صلى الله عليه وآله وسلم رسالته ودعوته على رؤساء قريش، في الوقت الذي يعرضها على أبي ذرّ وعمّار. يذكر القرآن نماذج كثيرة من اثاره الافراد ضدّ انفسهم، ورجوعهم عن مسيرة الضلال وتوبتهم. وبالطبع فإنّ القرآن يلاحظ بنفسه هذه النقطة وهي ان رجوع وإنابة المترفين والمتنعّمين أصعب بكثيرٍ من رجوع المحرومين والمظلومين.

الفريق الثاني يتحركون في مسير العدالة باقتضاء طباعهم. وأمّا الفريق الأوّل فعليه أن يمتنع عن مصالحه الشخصية والاجتماعية ويدوس برجليه على ميوله وأهوائه.

يقول القرآن بأنّ أتباعه هم الذين طهّرت نفوسهم وزكّت أرواحهم، وهؤلاء اتبعوا القرآن على أساس مطالبة الحق والعدل، التي هي في فطرة كلّ إنسان، ولم يتبعوا ما تقتضيه مصالحهم وميولهم الماديّة والزخارف الدنيويّة.

الفصل الثاني

فطرة القرآن عن العقل

ذكرنا في الفصل السابق موجزاً عن السنة القرآن، وذكرنا أن القرآن استعان بلسانين لابلأغ رسالته وهما، الإستدلال المنطقي والإحساس. ولكل هذين اللسانين مخاطبٌ خاصٌّ به، فمخاطب الأول العقل، ومخاطب الثاني القلب. وفي هذا الفصل نريد أن نبحث عن وجهة نظر القرآن حول العقل.

يجب أن نرى أن العقل سندٌ من وجهة نظر القرآن أم لا؟ وبتعبير علماء الفقه والأصول هل العقل حجة أم لا؟ وهذا يعني أنه إذا حصلنا على حكم واقعي صحيح من العقل، هل يجب على البشر أن يحترم هذا الحكم ويعمل وفقاً له أم لا؟ وإذا عمل بناءً عليه، وارتكب أخطاء في بعض الموارد، هل يعذره الله أم يعاقبه عليه؟ ولو لم يعمل هل يجازيه الله على أساس أنه لم يتبع حكم عقله أم لا؟

دلائل حجية العقل:

إن موضوع حجية العقل من وجهة نظر الإسلام ثابتٌ في مقامه، ولم يتردد علماء الإسلام من الإبتداء إلى الآن - باستثناء قليل منهم - في سندية العقل، واعتبروه أحد المنابع الأربعة (الأصلية) في الفقه.

١ - الدعوة إلى التعقل من قبل القرآن :

بما أننا نبحت حول القرآن، علينا أن نستخرج دلائل حجية العقل من القرآن نفسه. لقد صادق القرآن من جهاتٍ مختلفة، وأؤكد خاصة على الجهات المختلفة على حجية العقل. وقد أشير إلى موردٍ واحد فقط من ستين إلى سبعين آية من القرآن إلى هذه المسألة وهي: أننا عرضنا هذا الموضوع ليتعقلوا (ويتدبروا) فيه.

وعلى سبيل المثال اذكر نموذجاً، لإحدى التعابير العجيبة للقرآن؛ يقول القرآن: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ»^(١).
وواضح أن غرض القرآن من الصم والبكم، ليس الصم والبكم العضوي؛ بل، الغرض منهما هم الأشخاص الذين لا يريدون أن يستمعوا الحقيقة، أو أنهم يسمعونها ولا يعترفون بألسنتهم.

فالأذن التي تعجز عن سماع الحقائق وتستعد فقط لسماع المهملات والأراجيف، أن هذه الأذن صماء من وجهة نظر القرآن.
واللسان الذي يُستخدم فقط في بث الأراجيف، يُعتبر لساناً أبكماً حسب رأي القرآن.

«لا يعقلون» هم الذين لا ينتفعون من أفكارهم؛ يعتبر القرآن مثل هؤلاء الأشخاص، الذين لا يحق أن يطلق عليهم اسم «الإنسان» بالحيوانات ويخاطبهم بالبهايم.

وفي آيةٍ أُخرى، يبحث ضمن عرض مسألة توحيدية، حول التوحيد الأفعالي والتوحيد الفاعلي؛ بقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (١).
وبعد عرض هذه المسألة الغامضة، التي لا يستطيع كل عقل أن يدركها ويتحمّلها، وأنها تهزّ الإنسان حقيقة؛ تقول الآية: ﴿وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (٢).

في هاتين الآيتين اللتين ذكرتهما بعنوان المثال، يدعو القرآن إلى التعقل بالدلالة المطابقيّة كما في اصطلاح المنطقيين. وهناك آيات كثيرة أُخرى يصادق القرآن على حجّية العقل فيها بالدلالة الإلزامية (٣).

وبعبارة أُخرى؛ يقول أقوالاً لا يمكن أبداً قبولها، إلا بعد قبول حجّية العقل مثلاً يطلب من الخصم استدلالاً عقلياً: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾ (٤).

يريدُ أن يوضّح بالدلالة الإلزامية هذه الحقيقة، وهي أنّ العقل حجّة وسند، أو أنه يرتّب قياساً منطقيّاً لاثبات وحدة واجب الوجود؛ بقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا

١- سورة يونس، الآية ١٠٠.

٢- تنمة نفس الآية السابقة.

٣- إذا دلّ وجود أمرٍ على أمرٍ آخر، نطلق عليه اسم الدلالة. وللدلالة أنواع مختلفة منها الدلالة اللفظية التي يمكن أن تقسّم إلى ثلاثة أقسام:

- الدلالة المطابقيّة: أي أن يدلّ اللفظ على تمام معناه؛ مثل أن نقول: سيارة ونقصد جميع أجزائها.

- الدلالة التضمينيّة: أي أن يدلّ اللفظ على جزء من معناه، مثل أن نقول: هنا توجد السيارة؛ ونفهم منها أن ماكنة السيارة موجودة أيضاً.

- الدلالة الإلزامية: حيث يدلّ اللفظ فيها على موضوع غير معناه (الظاهري)؛ مثل: أن نسمع اسم (حاتم) ويخطر على بالنا الجود والسخاء.

٤- سورة البقرة، الآية ١١١.

ءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»^(١)؛ هنا يرتب القرآن قضية شرطية، يستتني فيها المقدم ولا يذكر التالي:

وقع كل هذا التأكيد على العقل، يريد القرآن أن يبطل ادعاء بعض الأديان، التي تقول بأن الإيمان أجنبي عن العقل، ولا بد لمن يريد الإيمان أن يعطل فكره، ويشغل قلبه فقط لكي ينفذ فيه نور الله.

٢ - الاستفادة من نظام العلة والمعلول:

الدليل الآخر الذي يثبت أن القرآن يعتقد بأصالة العقل، هو أنه يذكر المسائل في علاقاتها العلية والمعلولية. إن علاقة العلة والمعلول وأصل العلية أساس للتفكرات العقلية، والقرآن يحترمها ويستعملها.

وبالرغم من أن القرآن يتكلم باسم الله، والله هو الخالق لنظام العلة والمعلول، وبالطبع فإن الحديث يدور حول ما وراء الطبيعة، ويعتبر نظام العلة العلية مادونها؛ بالرغم من كل ذلك لا ينسى القرآن هذا الموضوع، وهو أن يذكر شيئاً عن نظام السبب والمسبب في العالم، ويعتبر الحوادث والوقائع مقهورة لهذا النظام.

وعلى سبيل المثال لاحظوا هذه الآية التي تقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾^(٢).

يريد أن يقول بأنه: لا شك أن كل المصائر بإرادة الله، ولكن الله لم يفرض

١ - سورة الانبياء، الآية ٢٢.

٢ - سورة الرعد، الآية ١١.

المصير على البشر من ما وراء اختيار البشر وارادتهم وأعمالهم، ولا يعمل عملاً عبثاً.

بل، إنّ للمصائر نظاماً أيضاً، وأنّ الله لا يُغيّر مصير أيّ مجتمع عبثاً، وبدون وجه؛ إلاّ أن يغيّروا بأنفسهم فيما يرتبط بهم، مثل الأنظمة الأخلاقية والاجتماعية وكل ما يتعلّق بواجباتهم الفردية.

ومن طرفٍ آخر يرغّب القرآن المسلمين بمطالعة أحوال وأخبار الأمم السالفة، لكي يعتبروا منها. وطبيعي أنّه لو كانت قصص الأقوام والأمم والأنظمة على أساس عبث وكانت مصادفة، وإذا كانت المصائر تُفرض من الأعلى إلى الأسفل، فلم يكن هناك معنىً للمطالعة وأخذ العبرة.

يُريد القرآن بهذا التأكيد أن يذكر، بأنّ هناك أنظمة موحّدة، تحكم مصائر الأمم؛ وبهذا الترتيب لو تشابهت ظروف مجتمع ما مع ظروف مجتمع آخر، فإنّ مصير ذلك المجتمع يكون في انتظار المجتمع الآخر.

يقول في آيةٍ أخرى: «فَكَأَيُّ مَن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَيَبُرُّ مُعْتَلَّةً وَقَصِرَ مَشِيدٍ * أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا...»^(١).

إنّ قبول الأنظمة بالدلالة الإلزامية، في كل هذه المواضيع، يؤيّد نظام العليّة وقبول العلاقة العليّة يعني قبول حجّية العقل.

٣ - فلسفة الاحكام:

من الدلائل الأخرى لحجّية العقل من وجهة نظر القرآن، هو أنّ القرآن يذكر

فلسفة للأحكام والقوانين؛ ويعني هذا الامر: أن الحكم الصادر معلول لهذه المصلحة.

يقول علماء الأصول: بأن المصالح والمفاسد، تقع في مجموعة علل الأحكام؛ مثلاً يقول القرآن في آية: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾؛ وفي آية أخرى يذكر فلسفتها: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ (١).

يذكر الأثر الروحي للصلاة، وأنها كيف ترفع الإنسان، وبسبب هذا الإعتلاء ينزجر الإنسان، وينصرف عن الفواحش والآثام.

وعندما يذكر القرآن الصوم ويأمر به، يتبع ذلك بقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (٢).

وهكذا في سائر الأحكام، مثل الزكاة والجهاد...؛ حيث يوضح في كل منها من الناحيتين الفردية والاجتماعية.

وبهذا الترتيب: فإن القرآن يمنح الأحكام السماوية، جانباً دنيوياً وأرضياً، بالرغم من أنها ما وراثية (ما وراء الطبيعة)، ويطلب من الإنسان أن يتدبر فيها ليتضح له واقع الأمر، ولا يتصور أن هذه الأحكام مجرد مجموعة من رموز تفوق فكر الإنسان.

٤ - النَّضال مع انحرافات العقل:

والدليل الآخر الذي يدل على أصالة العقل لدى القرآن - وأوضح من

١- سورة العنكبوت، الآية ٤٥.

٢- سورة البقرة، الآية ١٨٣.

الدلائل السابقة - هو نضال القرآن مع أعداء العقل. لتوضيح هذا الموضوع لا بدّ من ذكر مقدمة:

يتعرّض فكر الإنسان وعقله إلى الخطأ في كثيرٍ من الموارد. هذا الموضوع شائعٌ ورائجٌ عندنا جميعاً، ولا ينحصر ذلك بالعقل؛ بل، إنّ الحواس والأحاسيس ترتكب الخطأ أيضاً، فمثلاً ذكروا عشرات الأخطاء لحاسة البصر.

وبالنسبة للعقل، ففي كثيرٍ من الأحيان يرتبب الإنسان إستدلالاً، ويحصل على نتيجة بناءً عليه، وبعد ذلك يرى أحياناً أنّ الإستدلال كان خطأً من الأساس. وهنا يطرح هذا السؤال نفسه: هل يجب تعطيل القوة الفكرية بسبب بعض الأعمال الخاطئة للعقل؟

وفي جواب هذا السؤال: كان السوفسطائيون يقولون بعدم جواز الإعتداد على العقل، وأنّ الإستدلال أساساً عملٌ عبث.

وفي هذا المجال: ردّ الفلاسفة على أهل السفسطة ردوداً قويّة، ومن ضمنها أنّ سائر الحواس أيضاً تُخطئ مثل العقل، ولكن أحداً لم يحكم بعدم الإستفادة منها. وبما أنّ ترك العقل غير ممكن، لذلك اضطرّ المتفكّرون أن يعزموا على إيجاد حلٍّ لسدّ طرق الخطأ.

وفي البحث حول هذا الموضوع، لاحظوا أنّ كل إستدلالٍ ينقسم إلى قسمين: المادّة والصورة، تماماً مثل بناء استُخدم فيه مواد البناء، كالإسمنت والحديد والبصّ (المادّة): واتخذ في النهاية شكلاً خاصاً (الصورة)؛ ولكي يكون البناء محكماً جيداً من كلّ النواحي، لا بدّ من استخدام موادّ مناسبة في بنائه، ولا بدّ أن تكون خارطته صحيحة دون نقص.

وفي الإستدلال أيضاً لا بدّ أن تكون مادته وصورته صحيحتين:

وللبحث والتحقيق حول صورة الإستدلال، وجُد المنطق الأرسطي أو المنطق الصوري. وكان واجب المنطق الصوري أن يعيّن صحة أو عدم صحة صورة الإستدلال، وأن يساعد العقل كي لا يتعرض للخطأ في صورة الإستدلال^(١).

ولكنّ الأمر الهامّ هو عدم كفاية المنطق الصوري في تضمين صحّة الإستدلال يستطيع هذا المنطق تضمين جهةٍ واحدةٍ فقط، ولحصول الإطمئنان في صحّة مادة الإستدلال، علينا أن نستخدم المنطق المادّي أيضاً. أي أننا نحتاج إلى معيارٍ نقيس بمعونه كيفية المواد الفكرية.

حاول علماء مثل «بيكن» و«دكارت» أن يؤسسوا منطقاً لمادة الإستدلال، يشبه المنطق الذي وضعه أرسطو لصورة الإستدلال. واستطاعوا أن يعيّنوا بعض المعايير في هذا المجال إلى حدّ ما، ولو أنّها لم تكن مثل منطق أرسطو من الناحية الكلية، ولكنّها استطاعت أن تساعد الإنسان - إلى حدّ ما - لمنعه من الخطأ في

١ - من الأخطاء التي تعرّض لها العلم منذ عدة قرون، وأصبح منشأ فهم خاطئ للكثير، هو تصوّر البعض بأنّ وظيفة منطق أرسطو، هي تعيين صحة أو عدم صحّة مادة الإستدلال أيضاً؛ وبما أنّ منطق أرسطو لم يستطع ذلك، حكموا بعدم فائدة اللجوء إليه. ومع الأسف، فإنّ هذا الخطأ يتكرّر كثيراً في عصرنا أيضاً، ولا شك أنّ هذا الأمر دليل على أنّ هؤلاء، ليس لهم معرفة صحيحة عن المنطق الأرسطي ولم يفهموه.

وإذا أردنا أن نستفيد من نفس مثال المبنى، فعلينا أن نقول بأنّ وظيفة منطق أرسطو في تعيين صحة الإستدلال تشبه تماماً الشاقول في تعيين استقامة الجدار. بالإستعانة بالشاقول لا يمكن معرفة موادّ البناء المستخدمة في الجدران هل أنّها من نوع ممتاز أم لا؟ فمنطق أرسطو الذي تكامل أخيراً بواسطة سائر العلماء، وأصبح غنياً جداً، يحكم فقط في صورة الإستدلال، وأمّا بالنسبة لمادة الإستدلال فإنّه ساكت نفيّاً وإثباتاً، ولا يستطيع أن يقول شيئاً.

الإستدلال غير أنكم ربما تعجبتهم إذا علمتم أنّ القرآن عرض أموراً لمنع الخطأ في الاستدلال لها فضل التقدّم وتقدم الفضل على تحقيقات أمثال «دكارت».

مواطن الخطأ من وجهة نظر القرآن

من مواطن الخطأ التي يذكرها القرآن: اتّخاذ الإنسان الظنّ بدل اليقين^(١).
لو قيّد الإنسان نفسه ليتبع اليقين في جميع المسائل، ولن يقبل الظنّ بدل اليقين، فلن يُخطئ أبداً^(٢).

لقد أكّد القرآن كثيراً حول هذا الموضوع، وقد صرّح في إحدى الآيات أنّ أكبر خطأ للفكر البشري هو اتّباع الظنّ.

وفي مقام آخر يخاطب الرسول ﷺ: ﴿إِنْ تَطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾^(٣).

ويقول في آية أخرى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٤)؛ إنّها أول ذكرى للبشر طوال التاريخ الفكري، ذكرها له القرآن ونهى البشر عن مثل هذه الأخطاء.

١ - وهذه هي القاعدة الأولى لدكارت أيضاً. يقول: أنّه لن يقبل بعدئذٍ أيّ موضوع، إلاّ أن يبحث ويحقّق فيه مقدّماً، ولو وجدت احتمالاً واحداً للخلاف في مائة احتمال، فلن استفيد منه وأطرّحه جانباً. وهذا هو المعنى الصحيح لليقين.

٢ - لا بدّ من ملاحظة أنّه في الأمور الظنيّة والإحتمالية، وفي الموارد التي لا يمكن الحصول على اليقين، يجب الأخذ بنفس ذلك الظنّ أو الاحتمال. ولكن يجب قبول الظنّ والإحتمال بدل الإحتمال، ولا يمكن الأخذ بالظنّ والإحتمال بدل اليقين. هذا المورد الثاني الذي يدعو إلى الخطأ.

٣ - سورة الأنعام، الآية ١١٦.

٤ - سورة الإسراء، الآية ٣٦.

الموطن الثاني للخطأ في مادة الإستدلال، وخاصة في المسائل الاجتماعية هو مسألة التقليد.

يعتقد كثير من الناس بالأمور التي يعتقدونها المجتمع، أي إن الموضوع الذي يتقبله المجتمع، أو تقبله الأجيال السالفة، يقبلونه بدليل أن الأجيال السالفة قد رضيت وآمنت به^(١).

إلا أن القرآن يدعونا لكي نقيس كل مسألة بمعيار العقل، ولا نعتبر بما صنعه الأجداد الأقدمون، أو أن نتركها تماماً.

فكم من أمور كانت معتبرة في الماضي مع أنها خاطئة ولكن الناس قبلوها، وكم من أمور صحيحة في الأزمنة البعيدة ولكن الناس امتنعوا عن الإعراف بها بسبب جهلهم.

في قبول هذه المسألة لأبد من الإستعانة بالعقل والفكر، وعدم اتباع التقليد الأعمى. القرآن يقارن كثيراً بين اتباع الآباء والأجداد وبين العقل والفكر.

قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ﴾^(٢).

يؤكد القرآن أن قدم فكر ما، ليس دليلاً على خطئه ولا يوجب صحته، وإن القدم يجري في الأمور المادية، ولكن حقائق الوجود لن تصبح قديمة متروكة مهما مضى عليها الزمان.

١ - يوجد هذا الأمر في أحد أقوال «بيكن»، وعندما يعرف أحد الأصنام التي يتحدث عنها بالصنم الاجتماعي أو الصنم العرفي، فإن غرضه هذا التقليد الأعمى.

٢ - سورة البقرة، الآية ١٧٠.

فحقيقة مثل: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ»^(١). تكون صادقة محكمة ثابتة طوال عمر الدنيا.

يقول القرآن: «أَنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ»^(١). لا يترك الإنسان عقيدة سليمة، بدليل مخالفة الآخرين له، كما يجب أن لا يقبل عقيدة، بمجرد تعلقها بهذه الشخصية المعروفة، أو تلك الشخصية الكبيرة، ولا بد أن يحقق الإنسان بنفسه في كل المسائل^(٢).

العامل الآخر الذي يؤثر في تكوّن الخطأ ويذكره القرآن، هو اتباع هوى النفس والميول النفسية، يقول مولوي (الشاعر):

«عندما جاء الغرض (هوى النفس) احتجب الفن، وانتقلت مئات الحجب من القلب إلى العين».

لو لم يتخلّ الإنسان - في أي أمر - من شرّ الأغراض النفسية، لا يستطيع أن يتفكّر تفكيراً سليماً؛ أي: إنّ العقل يستطيع من العمل الصحيح، في بيئة لا توجد فيها الأهواء النفسية. هناك قصّة معروف عن العلامة الحلّي نذكرها: لأنّها مثال جيّد:

لقد عرض للعلامة الحلّي هذه المسألة الفقهية، وهي أنّه لو مات حيوان في البئر وبقيت الميتة النجسة في البئر، ماذا يجب العمل بماء البئر؟ وبالصدفة سقط - في تلك الأونة - حيوان في بئر منزل العلامة الحلّي، واضطرّ ليستنبت حكماً لنفسه.

١ - سورة الرعد، الآية ١١.

٢ - يجب أن لا يشتبه بين موضوع تقليد الآباء والأجداد، أو الموضة العصرية، أو صبغة المجتمع التي نهى عنها القرآن بشدّة، وبين موضوع تقليد المجتهد الأعلّم الأعدل في الفقه؛ لأنّه أمرٌ واجب يبتني على رعاية التخصّص والاستفادة من العلم التخصصي.

كان لا بُدَّ له أن يحكم - في هذا المورد - عن طريقين:
 الأول، أن يملأ البئر بالتراب، ويستفيد من بئرٍ آخر.
 الثاني، أن يأخذ مقداراً معيناً من ماء البئر، ثم يستفيد من بقية الماء بلا إشكال فرأى العلامة الحلبي أنه لا يستطيع أن يحكم في هذه المسألة بلا غرض، لأن له مصلحة في القضية؛ ولذلك أمر أن يملأ البئر بالتراب أولاً، ثم بدأ بإصدار الحكم وإظهار الفتوى ببالٍ مُريح، وبعيداً عن ضغط الوسواس النفسية.
 وللقرآن إشارات كثيرة في موضوع متابعة هوى النفس، نكتفي بذكر موردٍ واحدٍ، يقول القرآن: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾ (١).

نظرة القرآن عن القلب

أظنُّ أنه لا داعي للتوضيح، بأنَّ الغرض من القلب في اصطلاح العُرفاء والأدباء، ليس ذلك العضو اللحمي الموجود في الجانب الأيسر من البدن، ويُجري الدم كالمضخة في العروق؛ فمثلاً في تعبير القرآن: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ (٢).

أو في التعبير العرفاني اللطيف لحافظ (الشاعر): «لقد نفر قلبي، وغافل أنا المسكين، ماذا قد حلَّ بهذا الصيد التائه الحيران».

واضح أن المقصود من القلب (في هذين المثالين)، حقيقة سامية ممتازة، تختلف تماماً عن هذا العضو الموجود في البدن؛ وهكذا عندما يذكر القرآن

١ - سورة النجم، الآية ٢٣.

٢ - سورة ق، الآية ٣٧.

مرضى القلوب: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ (١).

فإنّ معالجة هذا المرض، خارجة عن طاقة طبيب أمراض القلب، وإذا وُجد طبيبٌ يتمكن من معالجة هذه الأمراض، فلا شكّ أنّه طبيبٌ متخصص في الأمراض الروحية.

تعريف القلب

إذن ما هو المقصود من القلب؟ للإجابة على هذا السؤال يجب البحث في حقيقة وجود الإنسان. فالإنسان في الوقت الذي هو موجود واحد، إلا أنّ له مئات بل وآلاف الأبعاد الوجودية.

«أنا» الإنسانيّة عبارة عن مجموعة كبيرة من الأفكار، والآمال، والخوف، والحب، و...؛ وأنها بمثابة الأنهار والجداول، التي تتجمع في مركز واحد، وإنّ هذا المركز بنفسه بحر عميق، بحيث ما استطاع - إلى الآن - أيّ إنسان أن يدّعي أنّه اطّلع على أعماق هذا البحر.

فالفلاسفة والعرفاء وعلماء النفس، ساهم كلّ إلى حدّ ما في السباحة في أغوار هذا البحر، ووُفق كلّ منهم إلى كشف بعض أسراره، ولربما كان العرفاء أكثر حظاً من الآخرين في هذا المجال.

وما يسميه القرآن بالقلب، عبارة عن حقيقة هذا البحر، وإنّ ما نسميه بالروح الظاهرية، عبارة عن الأنهار والجداول التي تتصل بهذا البحر. وحتى العقل بنفسه أحد هذه الأنهار التي تتصل بهذا البحر.

عندما يذكر القرآن الوحي، لم يقل شيئاً عن العقل، بل، إنَّ علاقته ترتبط مع قلب الرسول ﷺ.

ومعنى هذا الكلام إنَّ القرآن، لم يردّ على الرسول بقوة العقل وبالاستدلال العقلي؛ بل، كان هذا قلب الرسول ﷺ، حيث ارتقى إلى حالة لا يمكن لنا تصوّرها، وفي تلك الحالة حصل على قابلية ادراك ومشاهدة تلك الحقائق المتعالية، وها هي آيات سورة النجم وسورة التكوير توضّح كيفية هذا الإرتباط إلى حدّ ما (١).

خصائص القلب

يُعتبر القلب من وجهة نظر القرآن وسيلة للمعرفة أيضاً. وإنَّ القسم الأكبر من نداءات القرآن تُخاطب قلب الإنسان. تلك النداءات التي لا طاقة لسماعها إلاّ بواسطة إذن القلب. ولذلك، فإنَّ القرآن يؤكد كثيراً بالمحافظة على هذه الوسيلة، والعمل على تكاملها. نلتقي في القرآن كثيراً بأمرٍ مثل تزكية النفس وصفاء القلب:

١- نقرأ في سورة النجم: ﴿وَمَا يَتَّبِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ * ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ * وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ * ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ * فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ * مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ﴾؛ يقول القرآن ذلك، ليبين أن مستوى هذه المسائل فوق حيز عمل العقل. الحديث هنا عن المشاهدة والاعتلاء.

ونقرأ في سورة التكوير: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ * مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ * وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ * وَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ * وَمَا هُوَ عَلَىٰ الْغَيْبِ بِضَنِينٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ * فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ * إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾.

﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾^(١) و﴿كَأَلَّا بِلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾^(٢).
 وحول إنارة القلب يقول: ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾^(٣) و﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا
 فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾^(٤).

وفي مقابل ذلك، فإن الأعمال القبيحة تُسود روح الإنسان وتسلب منه
 الاتجاهات الطاهرة النقية، وقد تكرر هذا الحديث في القرآن. يقول عن لسان
 المؤمنين: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾^(٥).

وفي وصف المسيئين يقول: ﴿كَأَلَّا بِلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا
 يَكْسِبُونَ﴾^(٦). ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾^(٧).

ويتحدّث القرآن عن قساوة القلوب وتختّمها: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى
 سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَرِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾^(٨)، ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ﴾^(٩).
 و﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ﴾^(١٠)، و﴿فَقَسَّتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ
 فَاسِقُونَ﴾^(١١).

١- سورة الشمس، الآية ٩.

٢- سورة المصطفين، الآية ١٤.

٣- سورة الأنفال، الآية ٢٩.

٤- سورة العنكبوت، الآية ٢٩.

٥- سورة آل عمران، الآية ٨.

٦- سورة المطففين، الآية ١٤.

٧- سورة الصف، الآية ٥.

٨- سورة البقرة، الآية ٧.

٩- سورة الأنعام، الآية ٢٥.

١٠- سورة الأعراف، الآية ١٠١.

١١- سورة الحديد، الآية ١٦.

كُلُّ هذه التأكيدات تبين أنّ القرآن يريد جوًّا روحياً، ومعنويةً عاليةً للإنسان، ويوجب على كلِّ فردٍ أن يُحافظ على سلامة ونقاء هذا الجو.

وبالإضافة إلى ذلك، ففي الجوِّ الاجتماعي المريض، وحيث تصبح أكثر جهود الإنسان لظافة البيئة عقيمة غير موفقة؛ يؤكد القرآن أن يستغلَّ البشر كلَّ طاقاته في سبيل تصفية وتزكية بيئته الاجتماعية.

يصرِّح القرآن بأنَّ ذلك الإيمان والعشق والمعرفة، والتوجُّهات السامية، وتأثيرات القرآن، وقبول نصائحه؛ كل ذلك يرتبط بابتعاد الإنسان والمجتمع الإنساني عن الدنيا، والرذائل والأهواء النفسية والشهوات.

يشير التاريخ البشري أنّ القوى الحاكمة، عندما أرادت السيطرة على مجتمع ما واستثماره، تسعى لإفساد روح المجتمع، ولهذا الغرض تهيبُّ وسائل الشهوة للناس، وتحرضهم على الشهوات.

والنموذج الذي يدعو إلى الإعتبار من هذا الأسلوب القذر، الفاجعة التي حدثت للمسلمين في أسبانيا المسلمة، التي كانت تُعدُّ من مواطن النهضة، ومن أكثر الدول الأوروبية حضارة وتقدماً.

ولأجل إخراج أسبانيا من أيدي المسلمين، بدأ المسيحيون يعملون على إفساد نفسيات وأخلاق الشباب المسلمين. وضعوا ما أمكنهم من وسائل اللهو واللعب والشهوة في اختيار المسلمين، وتقدّموا في هذا المجال بحيث خدعوا الأمراء ورؤساء الحكومة ولطّخوهم بالفجور.

وهكذا استطاعوا القضاء على عزيمة المسلمين، وقوتهم وإرادتهم وشجاعتهم وإيمانهم وصفاء نفوسهم، وبدّلوهم إلى أشخاصٍ اذلاء ضعفاء فاسدين، يتبعون الشهوات ويشربون الخمر ويرتكبون الفواحش والمنكرات.

وواضح جداً أنّ التغلّب على مثل هؤلاء الأشخاص لم يكن أمراً صعباً. لقد انتقم المسيحيون من حكومة المسلمين التي مضى عليها ٣٠٠ - ٤٠٠ عاماً، انتقاماً يخلج التاريخ من تذكّره وتذكر تلك الجرائم.

أولئك المسيحيون الذين يسلمون الطرف الأيسر من وجوههم، إلى من لطم على يمينها - حسب تعاليم السيّد المسيح - أجروا بحراً من دماء المسلمين في الأندلس، وبيّضوا - بذلك - وجه جنكيز (المغولي)، وطبيعي أنّ فشل المسلمين كان نتيجة همهم المنحطّة وفساد نفوسهم، وجزءاً من عدم اتّباعهم للقرآن وتعاليمه.

وفي زماننا أيضاً، أينما وضع الإستعمار رجله، يستند على ذلك الموضوع الذي حدّر منه القرآن؛ أي أنّه يسعى ليُفسد القلوب، فإذا فسد القلب لا يستطيع العقل أن يعمل شيئاً؛ بل، يصبح نفسه قيّداً أكبر في أيدي وأرجل الإنسان.

ولذلك نرى أنّ المستعمرين والمُستغلّين لا يخشون من افتتاح المدارس والجامعات؛ بل، ويقدمون بأنفسهم على تأسيسها، ولكنهم يسعون من طرفٍ آخر لإفساد قلوب ونفوس الطلاب والتلاميذ بكل طاقاتهم.

أنّهم يُدركون تماماً هذه الحقيقة؛ وهي أنّ المريض في قلبه وروحه، لا يستطيع أن يعمل شيئاً، ويتقبّل كلّ ذلّة واستغلال واسارة.

يهتمّ القرآن كثيراً ببقاء والمجتمع وعلوّ روحه؛ حيث يقول في الآية الشريفة: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (١).

ابحثوا أولاً: عن كلّ عملٍ خير، وابتعدوا عن كلّ سوء وذرّالة، وثانياً: اعملوا معاً وبصورة اجتماعية ولا تعملوا منفردين.

وبالنسبة إلى القلب، اذكر بعض النقاط على لسان الرسول ﷺ، والأئمة الأقطاب، ليكون ختاماً حسناً لهذا الموضوع.

مكتوبٌ في كتب السيرة أنّ شخصاً حضر عند رسول الله ﷺ وقال: ان لي اسئلة أريد أن أعرضها عليكم، فسأله الرسول، هل يريد أن يسمع أجوبة أم يرغب في طرح الأسئلة فقط. فأجاب أنه يريد الجواب.

فقال النبي (ما معناه): جئت تسأل عن البرّ والإحسان والإثم والعدوان؟ أجاب: نعم؛ فجمع النبي ﷺ ثلاثة من أصابعه ووضعها على صدر الرجل براحةً قائلاً: «استفت قلبك وإن أفتاك المفتون».

ثم أضاف (ما معناه): لقد خلق القلب بحيث يرتبط مع الحسنات ويرتاح معها، ولكنه يضطرب وينزجر من السيئات والقبايح، تماماً مثل بدن الإنسان، فإذا ورده شيء لا يتجانس معه يغيّر نظامه وهكذا روح الإنسان تتعرض للاختلال والإضطراب بواسطة الأعمال السيئة.

إنّ ما يسمّى عندنا بعذاب الضمير، ناشئ عن عدم تجانس الروح مع المفسد والسيئات والآثام.

يشير الرسول ﷺ إلى هذه النقطة، وهي أنّ الإنسان الذي يبحث عن الحقيقة، ويخلص نفسه لمعرفة الحقيقة، لا يمكن لقلبه - في هذه الحالة - أن يخونه وسوف يهديه إلى مسير الهداية المستقيم.

والإنسان أساساً مادام يبحث صادقاً عن الحقّ والحقيقة، ويخطو خطواتٍ في مسير الحقّ، فكلّ ما يصل إليه حق وحقيقة.

وبالطبع، فإنّ هذه نقطة ظريفة تبعث على الخطأ غالباً، فالإنسان عندما يسير نحو الضلال دليلٌ على أنه لم يكن له وجهة خاصة من البداية، ولم يبحث عن

الحقيقة الخالصة المحضة .

يردّ الرسول على من سأله عن البرّ: «استفت قلبك»؛ أي أنّك لو كنت تريد البرّ حقيقة، فإن ما يطمئنّ قلبك به ويسكن ضميرك له هو البرّ؛ ولكن، إذا كنت ترغب شيئاً، غير أنّ قلبك لم يطمئنّ له، فتيقن أنّه هو الإثم .

وفي مكانٍ آخر يُسأل الرسول ﷺ عن معنى الإيمان؟ فيجيب (ما معناه): المؤمن هو الذي إذا ارتكب عملاً سيئاً تعرّض للندم وعدم الراحة، وإذا ارتكب عملاً صالحاً سرّ وفرح .

عن عبدالله بن القاسم عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «إذا تخلّى المؤمن من الدنيا، سما ووجد حلاوة حبّ الله، وكان عند أهل الدنيا كأنه قد خولط، وإنّما خالط القوم . حلاوة حبّ الله، فلم يشتغلوا بغيره»؛ أي إنّ المؤمن إذا زهد في الدنيا، يسمو ويرتفع ويحسّ حلاوة محبة الله، ويتصور أهل الدنيا أنّه قد جنّ، في حين أنّ حلاوة حبّ الله جعلته في غنى عنهم، وشغله حبّ الله عن غيره .

قال (الراوي) وسمعته (الإمام الصادق) يقول: «إنّ القلب إذا صفا ضاقت به الأرض حتى يسمو»^(١) .

عن اسحاق بن عمّار قال: سمعتُ أبا عبدالله عليه السلام يقول: إنّ رسول الله ﷺ صلّى بالناس الصبح، فنظر إلى شاب في المسجد وهو يخفق ويهوي برأسه، مصفراً لونه، قد نحف جسمه وغارت عيناه في رأسه . فقال له رسول الله ﷺ: كيف أصبحت يا فلان؟

قال: أصبحت يارسول الله موقناً، فعجب رسول الله من قوله وقال ﷺ: «إنّ

لكلّ يقين حقيقة، فما حقيقة يقينك؟

فقال: إنَّ يقيني يارسول الله، هو الذي أحزنتني وأسهر ليلي، وأظماً هو اجري؛ فعزفت نفسي عن الدنيا وما فيها، حتى كأني أنظر إلى عرش ربي وقد نُصب للحساب، وحُشر الخلائق لذلك وأنا فيهم؛ وكأني أنظر إلى أهل الجنة يتنعمون في الجنة ويتعارفون، على الأرائك متكئون، وكأني أنظر إلى أهل النار وهم فيها معذبون مصطرخون، وكأني الآن أسمع زفير النار يدور في مسامعي.

فقال رسول الله ﷺ لأصحابه: «هذا عبدٌ نورٌ الله قلبه بالإيمان»؛ ثم قال له: «إلزم ما أنت عليه».

فقال الشاب: ادعُ الله لي يارسول الله أن أرزق الشهادة معك، فدعا له رسول الله ﷺ فلم يلبث أن خرج في بعض غزوات النبي، فاستشهد بعد تسعة نفر وكان هو العاشر (١).

يقول القرآن بأنَّ صفاء القلب يُوصل الإنسان إلى مقامٍ يقول عنه أمير المؤمنين عليه السلام: «لو كُشفَ لي الغطاء ما ازددتُ يقيناً».

إنَّ القرآن بتعاليمه يريد أن يُربي أناساً، مسلّحين بسلاح العلم والعقل، ويستفيدون من سلاح القلب أيضاً، ويستخدمون هذين السلاحين في أحسن أساليبه وأسمى كفيّاته في طريق الحق. وإنَّ أئمتنا وتلامذتهم الصالحين المؤمنين نماذج حيّة واضحة لهؤلاء الأناس.

دروس من القرآن

دروس من القرآن

ترجمة:

جعفر صادق الخليلي

ضرورة تعلم اللغة العربية

هذه محاضرة كان الأستاذ الشهيد قد ألقاها في المؤتمر الثاني للغة العربية، تحت العنوان المذكور نفسه، رأينا أن نفتتح بها هذا الكتيب، لتوكيد وجهة نظر الأستاذ في ضرورة تعلم اللغة العربية، لغة القرآن المجيد، حفاظاً على الأدب الإسلامية وثقافتها، ومنها الأدب الفارسي والثقافة الفارسية.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، بارئ الخلائق أجمعين، والصلاة والسلام على عبدالله
ورسوله ونبيه وصفيه، سيدنا ومولانا أبي القاسم محمد ﷺ، وعلى آله الطيبين
الطاهرين المعصومين.

﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ
مُبِينٍ﴾ (١).

ستكون أقوالي مختصرة جداً وقصيرة. إنني هذه الليلة سعيد ومسرور، وإذا
كان بعض الحاضرين المحترمين قد حضروا محاضراتي خلال الست أو السبع
سنوات الماضية يتذكرون إنني قد كررت في محاضراتي هنا، أو في حسينية
الأرشاد، أو في أي مكان آخر، قولي بضرورة «تشكيل دورات لدراسة اللغة
العربية»، وهذا ما كنت أنبه إليه دائماً، وأقول إن تدريس اللغة العربية من أهم
وظائف المؤسسات الدينية، سواء أكانت مسجداً، أم حسينية، أم هيئة، أو حتى
في جلسات التفسير وغيرها... مهما تكن، فإن من أهم المسائل تعليم العربية

للكبار والأطفال. ولقد أوردت الكثير من الأدلة على هذه الضرورة، وسوف أورد بعضاً منها الآن بلغة بسيطة لتشويق الزملاء والاصحاب.

إن اللغة العربية لغة كتابنا ولغة ديننا. تعتبر اللغة الفارسية بالنسبة لنا نحن الإيرانيين، لغتنا القومية، ولكن اللغة العربية لغة ديننا وعقيدتنا، بالنظر لكوننا مسلمين و متمسكين بالأسلام وبالقرآن، كتابنا الديني.

إن من خصائص القرآن التي يختص بها من بين الكتب السماوية هي إن لغته جزء من إعجازه. إن أياً من الكتب الدينية لا يستند على لغته، بل على محتواه فحسب. فإذا أخذنا التوراة، التوراة الأصيل الذي نزل على موسى، أو الأنجيل الذي نزل على عيسى، أو أياً من الكتب التي نزلت على الأنبياء، نجد أن محتواها هو المقصود، دون الالتفات إلى اللفظ وجمال اللفظ، والخصائص اللفظية. إن المحتوى مهما يكن، وبأي لفظ كان، فهو نفسه. أما القرآن، وهو الكتاب السماوي الأخير الذي نزل على البشر، فقد اقتضت الحكمة الإلهية أن تكون لغته ومحتواه الفني من صنع الله الذي أنزله على نبيه.

سبق لي أن ذكرت في إحدى جلسات التفسير للأخوة الذين كانوا حاضرين، جانباً مما يتعلق بكلمة «اقرأ» حيث قلت لهم: لاحظوا إن هذه الكلمة لا تقال إلا إذا كان هناك نص قد أعد من قبل، أي اقرأ ما أعد من قبل، وذلك لأن القرآن كان قد أعد بألفاظه في عالم الوحي قبل نزوله على الرسول. فالآيات كانت مهياًة من قبل، ثم كانت تتلى أو تقرأ على الرسول. وفي الوقت نفسه كان اللفظ، بكل ما فيه من خصوصية وجمال، قد عرض بأروع صورته بحيث لو أن الضليع باللغة العربية وآدابها، يستعرض جميع النصوص العربية لما قبل الإسلام وبعده (وطبيعي أن يقلد الناس كل رائحة تظهر إلى الوجود) بما فيها النصوص الواردة عن الأئمة، مثلاً

«نهج البلاغة» لأمير المؤمنين، و«الصحيفة السجادية» للأمام زين العابدين، أقول لو أننا وضعنا هذه كلها إلى جانب القرآن، لوجدنا القرآن يمتاز بأسلوب يختص به، ولم يسبق له مثيل.

إن الوقت لا يسمح الآن بأن أشرح بأسهاب كيف إننا عندما نقرأ في نهج البلاغة، في خطب أمير المؤمنين، التي تضح بالفصاحة والبلاغة، آية قرآنية، نراها تشع بين ما يحيط بها من كلمات الإمام، ولا يخفى كونها تختلف، وأنها كلام غير ذاك الكلام. ثم جاء كثيرون، أصدقاء وأعداء، وحاولوا أن ينسجوا على منواله، وفشلوا. إذن فهذه الخصوصية موجودة في كتابنا السماوي - والخصوصية اللفظية التي هي جزء من إعجاز القرآن، أي إنه نزل هكذا مع إعجازه اللفظي من قبل الله سبحانه وتعالى. ونحن بالنظر لكوننا متمسكين بالقرآن ومتمسكين بالإسلام، لا يسعنا أن ننظر إلى لغة الإعجاز التي نزل بها نظرة اللامبالاة. أعتقد إن المرء إذا لم يكن متمكناً من اللغة العربية، ولا أقول كل التمكن، ولكن إلى حد ما، لا يستطيع أن يدرك مفاهيم الإسلام.

نعود الآن إلى اللغة الفارسية، أهل اللغة الفارسية هي لغة سعدي؟ أهى لغة حافظ فقط؟ كلا. أهى لغة مولوي أو لغة نظامي؟ كلا. أهى لغة فردوسي أو صناعي؟ كلا. لغة عطار؟ كلا. فلغة من هي إذن؟ إنها لغة مئات الشعراء والأدباء الذين تعاقبوا على صنعها.

لو لم يكن سعدي لكانت اللغة الفارسية، ولو لم يكن فردوسي لكانت اللغة الفارسية. ولو لم يكن حافظ لكانت اللغة الفارسية، إن أياً من هؤلاء لم يصنع اللغة الفارسية بمفرده. لو لم تكن مثنويات مولوي، لكانت اللغة الفارسية وجوداً أيضاً. إن لهم، على كل حال، مساهمتهم، بأقل مما هو موجود.

إن اللغة الوحيدة التي كان يمكن أن تزول من الوجود لولا القرآن هي اللغة العربية، أو لو بقيت لكانت من اللغات المحلية المهجورة، مثل اللغات في الدرجة المائة والتي لم يسمع بها أحد. إنها كانت لغة قبيلة بدوية، إلا أن القرآن أحيا اللغة العربية. ثم إن اللغة العربية لا تختص بالعرب، بل إن العرب يختصون باللغة العربية. فأنت مثلاً تقول: المصريون، السوريون، الجزائريون، الأردنيون، العراقيون، المراكشيون، التونسيون، أي إن أكثر العرب من غير الحجاز واليمن. فهؤلاء العرب إنما هم عرب بلغة القرآن، أي إنهم لما نزل القرآن، تمسكوا به، وأختاروا لغة القرآن، وهم لهذا أصبحوا عرباً، وإلا فإنهم من حيث العنصر ليسوا عرباً، لذلك فإنهم هم الذين يعودون إلى اللغة العربية، وليس العكس. إن الخطأ الذي نرتكبه هو أننا نحسب اللغة العربية تعود للمصريين، أو للجزائريين. ولكن الأمر ليس كذلك في الواقع، فاللغة العربية تعود لنا بقدر ما تعود لهم. فهؤلاء يدعون باللغة العربية لكونهم مسلمين، وإلا فإنهم ليسوا عرباً، ولكنهم تكلموا بهذه اللغة وكتبوا بها، واهملوا لغتهم الأم، إنهم يرون اللغة العربية لغتهم لكونها لغة دينهم.

نحن أيضاً مسلمون، ولذلك ليست اللغة العربية لغة الحجاز، ولا لغة اليمن، إنها لغة القرآن. هل يستطيع قوم أن يقولوا إن القرآن قرآنهم؟ الحجازيون، اليمنيون، المصريون، ألهم أن يقولوا إن القرآن قرآنهم؟ ما من قوم لهم أن يدّعوا ذلك. ولما كانت اللغة العربية لغة القرآن، فما من أحد له أن يدعي بأن العربية تختص به دون غيره. إن اللغة العربية هي اللغة الدولية الإسلامية.

وعليه، فإننا بالنظر للضرورة الدينية، نعتقد بلزوم تعلم اللغة العربية، خاصة وإننا نرى إن الآداب الإستعمارية تظهر القضية بشكل لا أدري ما وراءه من لغز،

فاللغة العربية تدرس في مدارسنا، ولكنه تدرّس عدمه خير من وجوده، من بعض الوجوه. إنهم يعلمون الطلاب بحيث إن أحداً لا يتعلم اللغة العربية، بل تتولد فيهم فكرة موحشة عنها، ويفرون منها، حتى أصبح تعلم اللغة العربية في نظر الطلاب أشبه باقتلاع الجبال. ولكننا نرجو أن تكون أمثال هذه المجالس والمحافل والمدارس، بمدريها الكفوئين، قادرة على تدريس اللغة العربية بيسر وببساطة تزيل الرهبة من جو الصفوف إزالة تامة.

المسألة الثانية في لزوم تعلم اللغة العربية، مسألة مهمة جداً. إننا، إذا شئنا الحقيقة، لا نملك ثقافة عربية وأخرى فارسية. إننا نملك ثقافة إسلامية ذات وجهين، وجه عربي وآخر فارسي، أو تركي، أو هندي، أو اردوئي الخ... إن الخبير المطلع على الثقافات، والعارف بروح الثقافة الإسلامية، يلحظ إن هذه الثقافة تتجلى في لغات مختلفة، ومنها اللغة الفارسية. فلکم أن تطلقوا على هذه الثقافة اسم الثقافة الإسلامية بوجهها الفارسي. المهم هو إن هناك اليوم ثقافة لطيفة وعميقة. أود أن أسألكم، هل يستطيع المرء أن يفهم الثقافة الفارسية بدون أن يتعلم العربية؟

ولتبسيط الأمر لا أستشهد بمتنوي، ولا بصناعي، ولا بناصر خسرو، ولكن فلنأخذ سعدي الذي كان قوله من السهل الممتنع، فهو أساس المذكورين أسلوباً. فهل يتمكن أحد من أن يفهم كلام سعدي فهماً جيداً بدون أن يكون ملماً باللغة العربية؟ فلننظر إليه حيث نظم الشعر بالفارسية وبالعربية، شطر بالعربية وشطر بالفارسية. ولو لم يكن سعدي عارفاً باللغة العربية لما كان سعدي، وما كان يمكن أن يكون. إن من يعرف أدب سعدي، لا بد أن يعرف أيضاً إن هذا الرجل قد تربى في الثقافة العربية، حتى إنه يستعمل مصطلحات وتعابير لا تتفق مع المحيط

الفارسي، بل تتفق مع المحيط العربي:

«چشم بد از دور اي بديع شمایل ماه من و شمع جمع مير قبائل»
 فتعبير مير قبائل أمير القبائل) ليس تعبيراً فارسياً، بل هو تعبير عربي. وأمثال
 هذا كثير إذا شئنا البحث عنه.

هنالك أفراد يحملون العداة لهذه الثقافة، ويريدون أن يزيلوا الثقافة الفارسية
 الموجودة من الوجود، لأنهم أعداء الثقافة الإسلامية أصلاً. يقول هؤلاء: إنا لنا
 اقتراحاً بسيطاً جداً، وهو أن نغير حروفنا، فكل ما أصابنا من انحطاط وتخلف
 جاء من الكتابة بهذه الحروف. فلنغير حروفنا إلى اللاتينية، مثلما فعلت تركيا
 وتقدمت كثيراً.

ويضيفون قائلين: «علينا أن نسعى لإزالة اللغة العربية من اللغة الفارسية».
 أتعلمون ماذا ستكون النتيجة؟ النتيجة هي أنه بذهاب هذا الجيل والجيل الذي
 بعده، تصبح هذه الآثار التي مضى عليها ألف من السنين، هذه الآثار الفارسية
 (ولا أقول العربية)، بما فيها گلستان سعدي، أشياء غير مفهومة عند الطالب
 الثانوي، أو حتى عند الجامعي. يقولون ما أبدع هذا، فلكي نتجذب نحو الغربيين
 جاؤنا بلغتهم الانجليزية، وقد سبق أن حملونا باللغة الفرنسية، وهناك لغات
 أخرى أيضاً، وهي لغات نعرفها، ونعرف حروفها، وندرك مفاهيمها جيداً، وكذلك
 نعرف ثقافاتنا، أو نتعلمها، وإذا انقطعت علائقنا بالماضي، فلا بأس. فماذا يكون
 حكماً؟

سيكون حكماً حكماً اللقيط الذي يأخذونه إلى دار الحضارة، فيكبر هناك ثم
 يسألونه: من أبوك؟ لا أدري. من أمك؟ لا أدري. لقد انقطع ما بينه وبين أبويه،
 ولا يعرف سوى العلاقة التي تربطه بالمكان الذي تربى فيه، فمن أبوه؟ يقول:

عندما كبرت رأيت هذا الرجل . من أمه ؟ يقول : عندما كبرت وجدت هذه المرأة . إنهم يريدوننا أن نكون مثل هؤلاء اللقطاء الذين لا يعرفون أباً ولا أمماً . إن لدى كل قوم حضارتهم الماضية ، تاريخهم السابق . ولكن هؤلاء ، لكي يقطعوا صلتنا بالماضي ، يقترحون علينا أن نحذف اللغة العربية . ما كان سعدي بهذه المقدرة إلا بهذه اللغة الفارسية الجديدة ، أي هذه اللغة التي تستقي من اللغة الفارسية ومن اللغة العربية ، فهو لهذا قوي متمكن ، وما تمكنه إلا لمعرفته بالكلمات الفارسية والكلمات العربية ، ولإطلاعه على المصطلحات الفارسية والمصطلحات العربية ، له حظ من اللغتين ، وهما كالشمع بين يديه . أول ما علينا هو أن نعرف سعدي . إن فردوسي قلما يستعمل اللغة العربية ، وفردوسي وحده لا تتكون اللغة الفارسية ، ولا الحضارة الفارسية . وحافظ ألا يفهم ، وهو الذي بدأ بيت شعره بالعربية ؟

«ألا يا أيها الساقى أدر كاساً وناولها

كه عشق أسان نمود أول، ولى افتاد مشكلها»

ويختم القصيدة بالعربية أيضاً :

«اگر خواهی از او غافل مشو حافظ

متى ما تلق من تهوى دع الدنيا وحولها»

شطره الأول عربي ، وشطره الآخر عربي . فهل يعني هذا إن علينا أن نقبل ديوان حافظ ثم نتركه جانباً ، وأن نفعل مثل ذلك مع سعدي أيضاً ، ومع مثنوي ؟ أو نلقي كل ما لدينا في زاوية النسيان ؟ ثم نبدأ بقراءة شكسبير ؟ حسن جداً هذا ، وعندئذ ننسى أننا إيرانيون أصلاً ، دع عنك أن نتذكر أننا مسلمون . وعليه ، إذا كنا حقاً نريد حضارتنا ، الحضارة التي هي دليل استقلال شخصية قوم ما ، فعلياً أن نعلم أن بقاء شعب ما يستند إلى حضارته المبنية على أساس من حضارته القديمة ،

مهما دخل فيها من جديد، وإلا فإنّ ذاك الشعب سيفنى ويضمحل، أو يكون لقيطاً. فخلاصة القول هي أننا يجب أن نتعلم اللغة العربية، فإذا لم نتعلمها، فلن نبقى مسلمين، ولا إيرانيين. في مقالات (محيط الطباطبائي) (حفظه الله)، فهو رجل فاضل وعالم، تقرأ مواضيع جديدة جداً أحياناً. يذكر إن أحد الذين تلقوا تربيتهم في الخارج كتب مقالتين في جريدة اطلاعات يقول فيهما إن علينا أن نخرج اللغة العربية من اللغة الفارسية، وأن گلستان سعدي الذي يدرسه الأطفال في المدارس يجب ألا يتعلمه الأطفال، لأنّ هذا الشخص سيء التربية، ويفسد أخلاق الطلبة، لماذا؟ لأنّه يقول: الكذب الأبيض خير من الصدق المفسد، وإنّ هذا تشويق للصغار على الكذب. عجيب! إن سعدي المسكين يورد قصة، وهو بنفسه يشرحها، بشأن الكذبة البيضاء، لا كذبة المنفعة، فثمة كذبة للمنفعة الشخصية، وأخرى للمصلحة العامة.

يقول سعدي: إنه جيء برجل أمام الملك، فأمر باعدامه. فأخذ الرجل، وكان بريئاً، يسب الملك ويشتمه. فسأل الملك: ماذا يقول؟ فأجابه وزير محب للخير قائلاً: إنه يقول: والكاظمين الغيظ، والعافين عن الناس. إلا أن أحد المفسدين من الوزراء الحاضرين، من الصادقين المذكورين. قال: لا يجوز الكذب في حضرة الملك. علينا نحن الوزراء أن نصدق القول دائماً. إن هذا الرجل يسب الملك ويشتمه. ولكن الملك كان حصيماً عاقلاً، فقال: إن الكذبة البيضاء التي قالها هذا الوزير لمصلحة عامة، أفضل من صدقك المثير للفساد. فالكذب الأبيض خير من الصدق المفسد.

واليوم، حقاً، في كل مكان بريء يريدون قتله. هذا بريء يمرّ بهذا الزقاق، فيسأل عنه: هل مر فلان من هنا؟ وبما إنني لا أكذب قط، أقول: نعم، مرّ من هنا.

أي اذهب واقتله. لم ينبغي أن لا نكذب؟ لأن ذلك من مصلحة البشر، ولكن إذا اقتضت مصلحة أعلى، أي إذا كان الخيار بين أن نصدق أو أن نكذب لننقذ بريئاً من الموت، فلا شك إننا يجب أن ننقذ البريء.

كان السيد محيط قد كتب مرة أن الانجليز عندما دخلوا الهند، أمروا، من جملة أوامرهم، بعدم طبع گلستان سعدي، وكان عذرهم في ذلك هو ما قيل بأن سعدي يسيء إلى التربة، وأنه يقول إن الكذب الأبيض خير من الصدق المفسد. عندما حققوا في الأمر وجدوا أن أولئك قد فعلوا ما ارادوا، لأنهم رأوا أن سعدي يقول في بداية گلستانه:

«ای کریمی که از خزانه غیب گبر و ترسا وظیفه خور داری

دوستان را کجا کنی محروم تو که با دشمنان نظری داری

أيها الكريم الذي ترزق من خزائن الغيب الكافر والمسيحي

كيف يمكن أن تحرم المحبين وعينك ترعى الأعداء»

لقد حسب الانجليز حسابه، فأروا أنه إذا وعى الطفل الهندي (إذا كانت دراسته بالفارسية) وتعلم في المدرسة أن (ترسا) تعني المسيحي، فهذا يعني أن الانجليز المستعمرين هم أعداء الله، فيربون فيه بذور العداة للانجليز، ثم يقولون: لماذا يأتي أعداء الله فيحكموننا؟ إلا أن الانجليز لم يمنعوا سعدي بهذا العذر، بل لقوله إن الكذب الأبيض خير من الصدق المفسد.

إلى هنا ينتهي ما أردت قوله، وأرجوا من المحبين والأصدقاء أن يسعوا بالدرجة الأولى كفريضة دينية، وبالدرجة الثانية كواجب وطني، للحفاظ على الثقافة الإسلامية الفارسية - إلى تعلم العربية تعليماً متقناً، لكي يستطيعوا الاستفادة من النصوص العربية، ولقراءة القرآن ونهج البلاغة، ودعاء أبي حمزة الشمالي،

والتلذذ بها، وإقامة الصلاة حتى يلتذوا بها مع التوجه القلبي، ولكي يفهموا ما يقولون في الفتوت. وأرجوا التوفيق للجميع والسلام.

تفسير سورة الإنشراح

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ * وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ * أَلَمْ نَقْضِ
ظَهْرَكَ * وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ * فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ
يُسْرًا * فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ * وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ﴾

إنّ سورة الإنشراح المباركة، التي تخاطب شخص الرسول ﷺ تتألف من ثلاثة أقسام. القسم الأول: تذكير وامتنان، تذكير بألطف الله وعنايته بالرسول الكريم نفسه. والقسم الثاني: نوع من التعلم، أي العناية وبيان علة من العلل. والقسم الثالث: استنتاج النتيجة. في سورة الضحى التي تأتي قبل سورة الإنشراح ثلاثة آيات هي في سياق واحد مع الآيات الأربع لسورة الإنشراح. تلك الآيات الثلاث هي: ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ * وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ * وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ﴾ (١).

أي تذكر ما تفضل به الله عليك من قبل. ثم تأتي الآيات:

﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ * وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ * وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾^(١).

فكان آية ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ معطوفة على ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى﴾، لذلك فإن بعض المفسرين من الشيعة والسنة، يدعون أن سورة الإنشراح وسورة الضحى سورة واحدة، لا سورتان منفصلتان. بل لقد ورد في بعض الروايات أنه في الصلاة الواجبة تجب قراءة سورة كاملة بعد سورة الفاتحة، أهل السنة لا يشترطون هذا الشرط، ويكتفون بجزء من سورة، حتى وان كانت آية واحدة. ومن المؤلفون أن تشاهدوا أئمة صلاة الجماعة في المسجد الحرام أو في مسجد النبي، كثيراً ما يبدأون من منتصف إحدى السور، ويقرأون سبع آيات أو ثماني أو عشرة، وينتهون بها. أما في فقه الشيعة فتجب قراءة سورة كاملة بعد الفاتحة. لذلك يحتاط الفقهاء في قراءة سورة الإنشراح وحدها، أو سورة الضحى وحدها. وكذلك الأمر بشأن سورة الفيل وسورة قريش، إذ يقال إنهما سورة واحدة، لا سورتان. إلا أن هذا لا يرتبط بالتفسير ارتباطاً كبيراً.

﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾. إنني أؤكد كلمة الشرح لكي نعرف معنى (شرح الصدر). لقد وردت هذه الكلمة في القرآن في صور مختلفة. من ذلك إن القرآن يقول عن موسى بن عمران إنه عندما بعث وقيل له: أنك رسول الله، اذهب إلى فرعون... كان أول طلب له من الله أن قال:

﴿رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي وَاجْعَلْ لِي وَزِيْرًا مِنْ أَهْلِ هَارُونَ أَخِي اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي كَيْ

نُسَبِّحُكَ كَثِيرًا وَنَذْكُرُكَ كَثِيرًا» (١).

ونقرأ في مكان آخر:

«فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعْدُ فِي السَّمَاءِ» (٢).

كانت الآية الأولى تتعلق بشخص الرسول، وآية «رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي» طلب موسى. فموسى يطلب من ربه أن يشرح له صدره. فشرح الصدر لا يختص بالرسول ﷺ، لأن موسى طلب الشيء نفسه من الله، واستجاب له الله، فيكون واضحاً أن (شرح الصدر) ليس مما يقتصر على الأنبياء، فكل من اهتدى إلى الإسلام، وكل من أشرق نور الإسلام على قلبه، يكون قد «شرح صدره» في الواقع. فما هو شرح الصدر هذا؟

لا بد لنا أولاً أن نعرف معنى الصدر، ومعنى الشرح. كلمة الصدر، من حيث أصلها، تدل على التجويف الصدري، ولكن هل هذا هو المعنى المقصود في آية «أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ»؟ أو في آية «رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي»؟ أو في آية «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ»؟ فهل يعني هذا إن عملاً مادياً يجري في الصدر؟ من البديهي إن الأمر ليس كذلك، بل هو القلب، على اعتبار أن القلب موضعه الصدر. وحتى القلب قد جيء به هنا من باب الكناية لما يختص به القلب الحقيقي، وهو روح الإنسان نفسه فالمقصود لا يعني أن الله يشرح قلب الإنسان، بصرف النظر عن معنى كلمة «شرح». إذن، فالصدر، مهما يكن، فالمقصود به شيء

١ - سورة طه، الآية ٢٧.

٢ - سورة الانعام، الآية ١٢٥.

روحي، شيء معنوي، وليس شيئاً مادياً، جسمانياً.
والآن إلى معنى كلمة (شرح). يرى المفسرون عموماً إن «شرح الصدر» تعني «سعة الصدر». وهذا تعبير وارد في اللغة العربية، وقد ورد في الحديث: «آلة الرياسة سعة الصدر»، فمن الواضح إن المقصود بسعة الصدر هو اتساعه وكبره، ولكن من الواضح هنا أيضاً إن القصد ليس القول بأن من كان صدره واسعاً كبير الحجم يكون متسماً بسعة الصدر، أو إذا كان المرء نحيفاً صغير الجسم يكون محروماً من «آلة الرياسة».

سعة الصدر تعني كثير التحمل، فهي كناية عن قدرة المرء على التحمل والصبر. أي إذا أراد شخص أن يصبح رئيساً، كثير التعامل مع الناس، يدير شؤونهم، فعليه أن يكون واسع الصدر، قادراً على التحمل. فالشخص الذي لا يتسع صدره، السريع التأثر والتهيج، النائر الأعصاب، لا يمكن أن يصبح مديراً ولا رئيساً، يدير جماعة من الناس، مهما يكن نوع هذه الإدارة، خذ مديراً لمدرسة، أو معلماً في الصف يدير التلاميذ، فإذا لم يتسم بسعة الصدر، لم يستطع ادارتهم. والرجل رب الأسرة إذا أراد أن يدير شؤون أسرته الداخلية، يلزمه أن يكون واسع الصدر. وكلما كان مجال ادارة الرجل أوسع، تطلب منه ذلك صدرأ أوسع، وحلمأ أكبر. وهذا هو على وجه العموم المعنى الذي يفسر به المفسرون هذه الكلمة، اذ يقولون إن الله قد منّ بها على الرسول الكريم، فهو يذكره بهذه النعمة، نعمة الصبر الوافر، نعمة سعة الصدر.

ولكن يبدو أن بين «شرح الصدر» و«سعة الصدر» بعض اختلاف، فحيثما يكون «شرح الصدر» تكون «سعة الصدر»، ولكن ما كل «سعة صدر» تشمل «شرح الصدر».

لم يكن القرآن قاصراً عن قول «ألم نوسع لك صدرك»، ولكنه لم يقل، بل قال: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾. فما معنى الشرح؟ إنه هو هذا المعنى الدارج الآن. فقد يؤلف شخص ما كتاباً ملخصاً شديداً للتلخيص، بحيث لا يتمكن القارئ من ادراك كل الجزئيات التي يقصدها المؤلف، فسينبئ شخص آخر لشرح هذا الكتاب، كما لو كان يفتحه ويوسع ما بين معانيه، حتى إنه قد يشرح السطر الواحد في صفحة كاملة. وهذا عمل المتضلعين المتعمقين.

ألف الخواجة نصير الدين الطوسي كتاباً بعنوان «تجريد الإعتقاد» يبحث في علم الكلام، ويتألف من قسمين: «تجريد المنطق» و «تجريد الإعتقاد» والمؤلف رجل ضليع في نظريات علماء الكلام من جهة، وضليع كذلك في النظريات الفلسفية من جهة أخرى، وفضلاً عن تمكنه من هذين الموضوعين فإن له نظراته الخاصة أيضاً. يتناول المؤلف في كتابه هذا أمهات القضايا الفلسفية وقضايا الكلام، في عبارات مختصرة وجمل موجزة. ثم جاء بعده تلميذه، العلامة الحلبي، الذي لا يقل عنه نبوغاً - وان كان هذا أقرب إلى الفقه من اقتراب أستاذه إلى الفلسفة والرياضيات والعلوم الأخرى - فشرح كتاب أستاذه تحت عنوان «كشف المراد في شرح تجريد الإعتقاد»، وهو لم يسهب كثيراً في الشرح، إلا أنه ألقى الضوء لأول مرة على مضامين الكتاب، فقد كان العلامة الحلبي من العرب، والطوسي من الإيرانيين.

ثم جاء أناس كثيرون بعد ذلك حتى اليوم، بعد أن مضى على تأليف «تجريد الإعتقاد» أكثر من سبعة قرون، وعلى الأخص إلى ما قبل ثلاثة قرون أو أربعة، أي قبل مجيء ميرداماد وملا صدراً، فحاولوا جمع ما تناثر من أفكار الخواجة الطوسي، وكتبوا له الشروح العديدة، والحواشي الكثيرة، ثم جاء من كتب

الشروح على الشروح، والحواشي على الحواشي بحيث إننا قلّمنا نجد كتاباً في دنيا الإسلام أثير حوله هذا القدر من الكلام. فكلما ظهر عالم أخذ يبحث في هذا الكتاب، ولعل عدد الذين كتبوا له الشروح والتعليقات والحواشي يبلغ المائة. كان هؤلاء يقولون إنه لولا قيام هذا العربي الشيعي «ويقصدون العلامة الحلي» بشرح كتاب «تجريد الاعتقاد»، بعد أن شرحه علماء السنة أيضاً، لما عرفنا إلى أين تقصد القافلة بنا. ويطلق على هذا العمل كله اسم الشرح.

وأحياناً نرى بيتاً من الشعر يستغرق كتاباً لشرحه، ولكن لا كل الشعر، إذ ليس كل شاعر قادراً على قول بيت من الشعر يحتاج لشرحه إلى كتاب، إلا أن أمثال هؤلاء الشعراء موجودون، مثل مولوي وحافظ، فهؤلاء أناس واسعو الإطلاع متمكنون من آداب زمانهم، يجمعون في أيديهم زمام القول والبيان. خذوا حافظاً مثلاً. لكم لاحظتكم أن العديد من العلماء الأعلام بحثوا في بيت واحد من شعره، وكتبوا المقالات الطوال يشرحونه بها. كذلك كتبت فصول حول بعض أشعار مولوي، ونشرت بحوث عنها، يشرحون فيها مقاصد الشاعر.

حيرت أندر حيرت آمد در قِصَصُ بيهوشى خاصگان اندر أخص
عقل اول راند بر عقل دُومُ ماهي از سر گنده گردد ني زد
أو ربما قيل «ماهى از سر گنده گردد، ني زد» فأيهما الصحيح؟ ثم ما هو المقصود؟ هذا كله شرح. إن القضية، لغوياً، تشبه عمل الجزار حين تناوله قطعة لحم ليشرحها، وإذا به يُعمل سكينه فيها تقطيعاً وتشريحاً، ويجعل منها شرائح خفيفة، بحيث أنها تكاد تكفي لتغطية أرض الغرفة. أي أخذ شيء مشدود ومضغوط ومتراص، لكي نفتح ونشرحه.

إن مسألة (شرح الصدر) مسألة روحية ونفسية. وما من شيء في العالم أحوج

إلى الشرح من روح الإنسان.

أتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

فخطاب الله إلى رسوله بأنه قد شرح له صدره لا يعني إنه وسَّعه.

نحن نقول إن الدار صغيرة، ومساحتها ١٠٠ متر، ثم نشترى مائة متر أخرى تضيفها إليها، ونقول إنك قد وسعت دارك. على كل حال، حيثما وجد الشرح وجدت التوسعة أيضاً، ولا يلزم أن يكون الشرح حيثما تكون التوسعة، فهو لا يريد أن يقول إننا وهبنا روحك سعة الصدر، بمثلما يوسع المرء داره، أو إننا زدنا في سعة هذا الإناء، إنما القول يدور على أننا فتحنا هذا الإناء الكبير جداً بعضه عن بعض، فتحنا لك صفحات كتاب الروح المتراصة بعضها فوق بعض. ولكن هل في شرح الصدر سعادة للإنسان أم لا؟ لذلك تقول الآية:

﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ أي إذا أراد الله أن يهدي امرءاً فإنه يفتح صدره للإسلام، لحقائق الإسلام. وفي الحقيقة إن الآية «أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ» تعني «ألم نشرح لك صدرك للتوحيد» و«ألم نشرح لك صدرك للإسلام»، إذ ربّما يكون صدر أحدهم قد فتح للكفر، وقد تجد إنساناً جاهلاً لم يشرح صدره لا للإسلام ولا لغير الإسلام، ولا للكفر. الويل لمن يشرح صدره، ويثار فيه نوع من الغليان الروحي والمعنوي، للكفر. أو هل يمكن أن تكون للمرء سعة صدر في الكفر؟ أجل يمكن. أي إن رأس المال هذا يمكن أن يستثمر في هذا الاتجاه. لقد قرأت في إحدى الصحف أن تيمورتاش قال إنه قد أخبر الميرزا طاهر تنكابني بأنه قد وجد سبعين دليلاً على عدم وجود الله! وأن الميرزا قد أجابه بأنه أيضاً لديه دليل واحد على عدم وجوده، في الوقت الحاضر. فقال له: قل ما هو دليلك؟ فقال: دليلي هو أنك ما تزال موجوداً. فلو كان الله موجوداً لصفى

حسابه معك. ولكن لم يمض وقت طويل حتى سقط هذا الرجل وسجن، وانقطع رجأؤه في كل شيء.

لاحظوا هؤلاء الذين يقولون إن لديهم الدليل، إنما الذي لديهم كله غرور! هذا الشخص نفسه كان متزوجاً من أجنبية، فكان يسمح لها بالحضور. ثم وصل به الأمر إلى أن يقول لها إن في جنوب المدينة رجلاً يكتب الأدعية، فذهبي إليه وأتيني منه بأحد الأدعية. هذا هو نفسه الذي كان يقول إن لديه سبعين دليلاً على عدم وجود الله، ولكنه أخذ فيما بعد يبحث عن يكتب له الدعوات. هذا شرح الصدر للكفر.

والفخر الرازي. أنا بالطبع لا أريد أن أتجاسر فاضعه في مصاف أشخاص من هذا القبيل، ولكنه مع ذلك لم يكن من رجال الحقيقة حقاً. من ذلك مثلاً أنه قد قام بالشرح أيضاً، وأي شرح! فهو عندما يتناول موضوعاً، مهما يكن، في علم الكلام، أو الفلسفة، أو التفسير، يأخذ بتفكيكه. ففي التفسير، قام بتفسير إحدى الآيات، وذكر أن لهذه الآية عشرين وجهاً، وراح يسردها واحداً فواحداً، الأمر الذي لم يخطر حتى للجن. ثم هو عندما يصل إلى مرحلة الاختيار، يكون كمن جاءته ضربة من الله، إذ أنه يورد نظريات تضحك التكلي.

إن هذا الشخص قد شرح صدره، ولكنه لم يكن مصحوباً بهداية من الله، ولم يكن ﴿عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ﴾^(١). إن الإنسان العادي لقادر على أن يرى الحقيقة من الوهلة الأولى، بغير أن يجول بنظره فيما حوله. ولكن هذا وجد نفسه في مفترق أربعين طريقاً، فأخذ يذهب هنا، ويذهب هناك، ولكنه في النهاية لم يمش في

الطريق الذي ينبغي له، بل دخل متاهة مضلّة، وليس كذلك الذي ذهب إلى نجم الدين كبرى، وكان من الفضلاء، وقال له إنه يحس أن ما عنده ليس من العلم في شيء، إنه تخيل وأفكار «إن قدرتي على التخيل كبيرة. أحس أنني لم أصل إلى الحقيقة».

ولهذا الرجل شعر كثير في ذلك. ثم طلب من نجم الدين، قائلاً: «أريدك أن تفعل شيئاً من أجلي. أن تصحح ما عندي، أن تعطيني حقيقة جديدة» فقال له نجم الدين: «سأفعل، ولكن على شرط واحد، وهو أن تزح عن صدرك هذه الأصنام، وأن تنساها» فقال: «رضيت»، فقال له نجم الدين: «أوافق أنت من نفسك؟» فقال: «نعم، أستطيع ذلك». ولكنّه عندما جد الجد قال: «لا طاقة لي على ذلك». ولهذا نقرأ في القرآن هذه الآية:

﴿وَلَكِنَّ مَن شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْنَاهُمُ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ﴾ (١).

وعليه، فإن شرح الصدر غير سعة الصدر. شرح الصدر هو إن الله يفتح روح الإنسان المتضامة على بعضها، ويلقي بنوره فيها. وهذا هو شرح الصدر للإسلام، وهو شرح صدر إلهي، حتى أنه أجرى على لسان شخص أمي أجلّ الحكّم وأعمها:

«مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا جَرَتْ يَنَابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ» فقوله تعالى: «أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ» يعني: ألم نفتح لك قلبك حتى فاضت منه الحكمة والحقيقة والعلوم؟

يقول بعضهم إن لرسول الله حديثاً قال فيه إنه طلب من الله شيئاً ثم ندم عليه بعد

ذلك، وتمنى لو لم يطلبه. وكان الطلب يتعلق ببعض ما وهب الله لأنبيائه السابقين، وبتلك التي وهبها له، فنزلت هذه السورة: «أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ» وهذا في الحقيقة بيان لنعمة شرح الصدر وانفتاحه، فيفور فيه العلم والحكمة.

﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ﴾.

أي إننا رفعنا عنك الحمل الذي يشغل عليك. وهذه نعمة الله الثانية. فما هو الحمل الثقيل هذا؟ إذا ما وضعنا سورة الإنشراح إلى جانب تلك الآيات التي خاطب بها موسى ربه نجد أنها تصدق بعضها بعضاً. لقد قال موسى: «رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي» أي اجعل مهمتي سهلة. فما هي مهمة موسى؟ مهمته الدعوة، دعوة الناس وهدايتهم، وهي مهمة صعبة.

﴿وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾ أي اجعل كلامي يسيراً، يفهم الناس منه قصدي، أي إنهم إذا فهموني وأدركوا ماذا أقول وإلى أين أريد أن أقودهم، فهذا يكفي.

﴿وَاجْعَلْ لِي وِزيراً مِنْ أَهْلِي هَارُونَ أَخِي اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي﴾
فما معنى الوزير؟ لقد استعملت هذه الكلمة مع الملوك استعمالاً كثيراً جعل معناها يقتصر على السائر خلف الملك والممثل لأوامره. إلا أن معنى الكلمة غير ذلك. إن معناها المعين، أي الذي يعين غيره على رفع حمل ثقيل. أنتم أيضاً لو أتيتم في محل عملكم بمن يساعدكم على تخفيف أعباء العمل عن كواهلكم، يكون هذا وزيراً لكم. وهذا هو المعنى نفسه الذي وصف به الرسول الكريم ﷺ علياً عليه السلام باعتبار وزيراً له، أي إنه يساعده في حمل هذا العبء الثقيل، ولذلك قال في حقه: «عليّ وزيرِي، ووَصِيي، وقاضي دِينِي».

كلمة «الوزير» مأخوذة من «الوزر»، والوزر هو الحمل الثقيل، والوزير هو

الذي يساعد على رفع الحمل الثقيل.

والوزر، باعتبارها تعني الحمل الثقيل، تستعمل للدلالة على الإثم أيضاً، لأنَّ الإثم كالحمل الثقيل على الإنسان. ولقد سبق أن قلنا مراراً إن من صفات الإثم أنه يثقل روح الإنسان، أي إنه يستفرغ قوة الإنسان وطاقته، فإذا مشى فكأنه يحمل ثقلاً على كاهله، بخلاف طاعة الله، فهذه تمنح القوة.

﴿وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ﴾^(١).

إن من مميزات عمل الخير أنه يمنح القوة، فالذي يفعل الخير يحس كأنه قد تغذى تغذية جيدة، أو أنه قد زرقت فيه عقاقير مقوية. أما في حالة ارتكابه الإثم، فيحس كأن حملاً يثقل كاهله، ويشعر بالرهق حتى في السير العادي.

فإذا اطلقت كلمة «وزر» على الإثم، فذاك لأنَّ الإثم حمل ثقيل، الحمل الثقيل الذي كان بعهدته، رسالته إلى الناس، ودعوتهم، وهدايتهم. إذا أراد أحد أن يهدي الناس حقاً، فليس أثقل منه من عبء. فإذا قال الله للرسول:

﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ﴾ بعلي، فذلك هو الحق الواقع. أي إننا خففنا عنك هذا

الععب بهذا الرجل الذي هو منك بمنزلة هارون من موسى، فبه رفعنا عنك الحمل. أو لم يقل الرسول الكريم ﷺ: «يا علي، أنت مني بمنزلة هارون من موسى». وهذا من الأحاديث المتواترة عن الشيعة والسنة.

فقد روي أن النبي كان يصحب علياً في كل حرب يخوضها ضد المشركين، ولكنه عندما عزم على التوجه إلى حرب تبوك، لم يأخذ علياً معه، وذلك لأنها لم تكن حرباً فعلية، بل كانت حرباً استعراضية، لأظهار قوة المسلمين وشوكتهم أمام

شمال جزيرة العرب في سورية. فذهبوا وعادوا، وكان النبي قد أبقى علياً بمكانه في المدينة، فأظهر علي أنه كان يفضل لو ذهب معه، فقال الرسول: «يا علي ألا تحب أن تكون خليفتي، فأنت مني بمنزلة هارون من موسى» باختلاف واحد، هو «إلا أنه لا نبي بعدي». وهذا يعني إن هارون كان نبياً، إذ أنه كان بمقدوره أن يكون نبياً بعد موسى. ولكنك لا تكون نبياً لأنه لا نبي بعدي، فكل ما بيني وبينك من روابط هي ما كانت بين موسى وهارون. فعلي وزير الرسول ﷺ.

عندما أعلن النبي دعوته كان الأمر صعباً، ثم بعد ذلك، في المدينة، عندما أخذ الناس يدخلون في دين الله أفواجا، خف الأمر، وأزيح الثقل عن كاهل الرسول. كانت مهمته قد انتهت.

﴿الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ﴾.

أي ذلك الحمل الذي أخرج الأصوات من عظام ظهرك بمثابة يضع امرؤ ثقلًا على سقف خشبي، فيصدر الصوت من الخشب حتى يكاد ينكسر. يريد الله أن يقول إن الحمل كان من الثقل بحيث إن عظام ظهرك أخذت تفرقع، فازحنا عنك هذا الثقل، وكنت موقفاً.

﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾

لقد أنزلنا حملك، ولكننا رفعنا اسمك، وجعلنا صوتك يعلو، وقرنا اسمك باسم الله، فعندما ينادي المنادي: أشهد ألا إله إلا الله، يتلوه مباشرة: أشهد أن محمداً رسول الله.

إلى هنا تتناول الآيات النعم الإلهية، ثم يبينها بصورة فلسفية. إلى هذا الحد كانت الآيات شخصية: كنت كذا، وفعلنا كذا. ثم يضع الموضوع في صيغة فلسفية، ليصل منها إلى النتيجة.

﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ۖ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾.

المعنى الكلي هو أن الصعوبة تأتي ومعها السهولة، والسهولة في الصعوبة. وتشير الآيتان إلى مهمة النبي: كم كانت صعبة في البداية، وكم كان حملك ثقيلًا حتى فرقت عظام ظهرك. وكان العدو يسعى لأن يمحو اسمك محوًا، فصار العكس. هذا هو قانون الله.

﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ مع الصعوبة سهولة، وإن الصعوبة تليها السهولة، نهاية ظلام الليل صباح أبيض، ولكن ماذا يعبر القرآن عن ذلك بقوله إن الصعوبة مع السهولة؟ المقصود هو القول أن ليس هناك تعاقب، أي ليس هناك أمر صعب، ثم يعقبه أمر سهل بالتناوب، ليس الأمر كذلك، بل إن السهولة وليدة الصعوبة، والصعوبة أم السهولة. أي إنكم إذا أردتم بلوغ اليسر والرفاه، والسعادة، فلا يتاح لكم ذلك ما لم تجربوا طريق الشدائد. إنه لتعبير عجيب، وهي كلية عجيبة. فعلى الرغم من أن البداية تخص شخص الرسول، والنعم التي أنعم الله بها عليه، شرح صدره، ورفع عنه الثقل، ورفع اسمه، ولكن على أي قانون؟ أعمال الله كلها تجري على وفق القوانين والسنن، فما هذه القوانين والسنن؟

﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ۖ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾.

هذا هو القانون. ونقرأ في سورة السجدة:

﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾^(١).

أي إننا عيننا منهم قادة يرشدون الناس بأمرنا. لماذا؟ لأنهم صبروا في الشدائد، وآمنوا بآياتنا. الإيمان مع العمل في الشدائد.

وقد ورد هذا أيضاً في آيات أخرى مثل سورة آل عمران:

﴿وَكَايْنٍ مِّنْ نَّبِيِّ قَاتَل مَعَهُ رِثْيُونٌ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ * وَمَا كَانَ قَوْلُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ * فَآتَاهُمُ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَحُسْنَ ثَوَابِ الْآخِرَةِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾^(١).

أي: كم في طول التاريخ من أناس إلهيين، يعبدون الله، وكم من أنبياء قاتل أولئك معهم في سبيل الله ﴿فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ أي كم تحملوا من الشدائد، ولكنهم لم يستول عليهم الوهن ﴿وَمَا ضَعُفُوا﴾ وظلت معنوياتهم عالية، ﴿وَمَا اسْتَكَانُوا﴾ لم يظهروا الجزع والخضوع والذل، ولم تتحطم نفوسهم، ولم يتزلزل إيمانهم، بل لجأوا إلى الله، واستعانوا به، ولم يقولوا شيئاً سوى الطلب من الله أن يملأهم صبراً واستقامة في سبيله، وأن ينصرهم على الكفار. ولذلك، ولما تحملوا من المحن ﴿فَآتَاهُمُ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَحُسْنَ ثَوَابِ الْآخِرَةِ﴾.

في إحدى خطب أمير المؤمنين في نهج البلاغة، يلوم أصحابه على أن الناس أخذت تظهر عليهم حالة من الكسل والتهاون.

ولكننا نحن أصحاب علي، ونحن أعوانه، أو ليس علي صهر الرسول؟ أو ليس وصيه؟ أو ليس خليفته بالحق؟ فإذا كان الأمر كذلك، فلا بد أن نتنصر على جيش معاوية. نعم، ما دمنا من أتباع علي، وجب أن نتنصر على جيش معاوية.

ولكن علياً كان يقول: ليس الأمر كذلك. إذ ليس من سنة الله أنما ما إن بايعنا علياً حتى وجب أن تنتصر، وذلك لأننا، على الرغم من أننا بايعنا محمداً وآمنا به، فإن الله لم يمن علينا بالنصر بهذه السهولة: «لقد كنا مع رسول الله نقتل آباءنا وأعمامنا» إذا وقف في طريقنا أحد منهم. ولكم تحملنا المشاق والشدائد، ولكم صادف أن قابلنا العدو وجهاً لوجه في ميادين الحرب، فتصارعنا كبعيرين، فنغلب حيناً، ونُغلب حيناً. فلم يكن الأمر كما تظنون، بأننا لكوننا نسير في ركاب الرسول، ما إن نجرد سيوفنا حتى يفنى الأعداء جميعاً. ولكننا خرجنا من بوتقة الإمتحان بنية صادقة.

ويضيف الإمام علي عليه السلام قائلاً: لقد ظهرت نيتنا الصادقة في أعمالنا، لا في الإدلاء بالشهادتين. وعندئذ أيدنا الله بنصر من عنده. وهذا هو معنى الآية ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ فإياها الرسول لقد عانيت كثيراً، وها هي ثمرات العناء.

ثم نأتي إلى أمر عجيب آخر:

﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ﴾.

هل يعني هذا أنك بعد أن فرغت من ذلك، ورفع الثقل عن كاهلك، اذهب ونم مستريحاً؟ لئن فعلت ذلك، فأنت قد جلبت على نفسك سوء الحظ، إذ أن سوء الحظ يأتي من التعود على النوم والإستراحة والرفاهية، وما من أمر أشدّ عداءً للإنسان من الرفاهية: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ﴾ إذا فرغت من كل ذلك، فالتق بنفسك في التعب والنصب، ابحث عن الشدائد، ولا تعود نفسك على الراحة.

لفرض أن رجل الله لم يجد أمامه من المشاكل الإجتماعية ما يشتغل بها، فهل زالت عنه شدائد العبادة؟ عندما لم يكن للنبي من المشاكل الإجتماعية ما يشغله،

فهل كان يقضي الليل في النوم حتى الصباح؟ كلا. ما كان ليستريح. ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ﴾ إلق نفسك في المتاعب الحقة، ولا تركز إلى الراحة فهي عدو الإنسان. ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ * وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ﴾.

تفسير سورة القدر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴿ وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ ﴿ لَيْلَةُ الْقَدْرِ
خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ﴿ تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِّنْ كُلِّ
أَمْرٍ ﴿ سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطَلَعِ الْفَجْرِ﴾

يدور حديثي حول سورة القدر^(١). إنها سورة من تلك السور ذوات النعمات

١ - القضاء والقدر ضربان: ضرب قابل للتبديل، وضرب غير قابل للتبديل. ففي أدعية شهر رمضان نقرأ طالبين من الله أن يقدر لنا قدرًا من الضرب الذي لا يتغير ولا يتبدل. من هذا يتضح أن هناك قدرين:

- القدر الذي يمكن تبديله.

- القدر الذي لا يمكن تبديله.

والدعاء من أرفع مطالب البشر، إذ أن الإنسان يريد بالدعاء أن يغير المقدرات، أي إنه يريد أن تؤثر الأرض في السماء، والطبيعة في ما وراء الطبيعة. نحن لا نعلم أي المقدرات يمكن تغييرها وأي المقدرات لا يمكن تغييرها، ولكننا ندعو دعاءنا حتى نغير القدر الذي يمكن تغييره، فإذا لم يكن من النوع الذي يمكن تغييره، نكون على كل حال، قد دعونا. والدعاء عبادة، وللدعاء أثران:

الخاصة، وفيها موضوع مثير للتساؤل.

فلنتدبر الآن في هذه الآيات، وفي آيات أخرى، لنرى ما يستفاد من هذه السورة الصغيرة. ونبدأ بشرح بعض الألفاظ.

يتضح من آية ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ﴾ أن هذه الليلة عظيمة الشأن عند الله، وان البشر لا يقدر على ادراك أهميتها، فهي ليلة جليلة وعظيمة، حتى أنها ﴿خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ حيث الملائكة والروح تنزل فيها بأمر من ربها، و﴿سَلَّمُ هِيَ حَتَّىٰ مَطَلَعِ الْفَجْرِ﴾.

النقطة الأولى هي أن القرآن قد نزل في ليلة القدر، غير أن هذه السورة لا تعين آية ليلة هي ليلة القدر هذه، إلا أن هناك آية أخرى في سورة البقرة تقول: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ﴾^(١).

فهو يصف شهر رمضان الذي نزل فيه القرآن. إذن، ليلة القدر هي إحدى ليالي شهر رمضان، بدلالة الآية الأولى من سورة القدر، وهذه الآية من سورة البقرة. هنالك آية أخرى من سورة الدخان، فيها توضيح آخر لليلة التي نزل فيها القرآن. وتلك الآية هي:

﴿حَمَّ * وَالْكَبَّ * أَلْمِينِ * إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبْرَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ * فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾^(٢).

→ أ- الدعاء بحد ذاته عبادة تقرب الإنسان من الله.

ب- إذا لم يتحقق الدعاء فعلاً، فإنه مستجاب، لأن أصل الدعاء يعطي أثره، أما تحقق المطلوب أو عدم تحققه فأمر آخر.

١- سورة البقرة، الآية ١٨٥.

٢- سورة الدخان، الآيات ١ - ٤.

أي إن ليلة نزول القرآن ليلة مباركة، وإنما نحذر وننذر بالخطر، وهي ليلة تحدث فيها أمور.

وعليه فإنّ الليلة التي نزل فيها القرآن، بحسب آية سورة البقرة، هي من ليالي شهر رمضان، وبحسب هذه الآية، هي ليلة مباركة تجري فيها أمور، أي إنها ليلة التقدير، ليلة توضع فيها سلسلة من التقديرات. وبأخذ آية ﴿تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾ بهذا الخصوص، يتضح أن الليلة من ليالي الله التي تجري فيها أمور.

ثمة نقاط لا بدّ من البحث فيها:

(١) يتبادر إلى الذهن هنا سؤال. فإذا كان نزول القرآن في ليلة القدر، وليلة القدر من ليالي شهر رمضان، أفلا يعني هذا إن النبي قد بعث في ليلة القدر؟ فلماذا نحتفل بالمبعث في اليوم السابع والعشرين من رجب، مع أن القرآن يصرح بنزوله في رمضان؟

هنا لا بد أن نشير إلى موضوع، وإن لم يكن جواباً على هذا السؤال، إلا أننا لا بد أن نشير إليه، وهو إن للقرآن نزولين: النزول الإجمالي، والنزول التدريجي، أو التفصيلي. فالنزول الإجمالي هو النزول غير الزمني، والنزول التدريجي هو النزول التفصيلي الزمني.

وكلمة «نزول» بحسب اللغة العربية، ترد في موضعين اثنين: الأول من باب إفعال «إنزال» «إنا أنزلناه»، والآخر من باب تفعيل «تنزيل»^(١). علماء اللغة العربية يقولون إن هناك فرقاً بين هاتين الصيغتين من حيث المعنى. فأنزلناه ترد

١ - كما في الآية ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ (السجدة: ٢) - المترجم.

حيث يقصد النزول الكلي دفعة واحدة، وتنزيل ترد حيث يكون التنزيل تدريجياً. فالقرآن، إذن، إنزال وتنزيل.

ففي هذه الآيات: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ و﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ و﴿حَمَّ﴾ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَرَكَةٍ﴾ يأتي الفعل من إفعال، وهي كلها تشير إلى نزول إجمالي دفعة واحدة، غير مشروط بزمان، نزل على محمد ﷺ، قبل تنزيله عليه بهيئة روح، لا بهيئة آيات وكلمات وألفاظ وسور. وبعد أن استقرت تلك الروح في الرسول الكريم، وهي روح القرآن، نزل القرآن مرة أخرى بهيئة ألفاظ وكلمات وسور هذه المرة.

إن لدينا بهذا الشأن روايات كثيرة، فقد ورد عن الأئمة الأطهار مراراً أن القرآن قد نزل على الرسول الكريم بهيئتين: بهيئة إجمالية واسعة ودفعة واحدة، وبهيئة تفصيلية تدريجية زمانية. فذلك النزول الإجمالي الذي نزل على الرسول دفعة واحدة، هو النزول الذي حدث في شهر رمضان. في ذلك الوقت لم يكن الرسول قد بعث بعد. بعثة الرسول تبدأ منذ أن نزل جبرئيل يحمل إلى الرسول القرآن والروح والحقيقة، في صورة ألفاظ وكلمات. ذلك هو زمان بعثة الرسول. وهو ما حصل في شهر رجب، ودام ٢٣ سنة.

هناك لفظتان لكتاب الله: القرآن والفرقان، كما جاء في سورة الفرقان: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾^(١) الفرقان من مادة «فرق» أي الفصل والتفريق. والمقصود هو إننا أنزلنا القرآن مفزاً، مجزاً، لكي تقرأه على الناس تدريجياً.

يرى بعضهم أن لفظة «قرآن» تطلق على كتاب الله مجموعاً، وتطلق عليه لفظة «فرقان» إذا قصدت أجزاءه وتفصيله، كما نزلت آياته وسوره.

إن ما ذكرناه يتعلق بنزول القرآن، إن كان في شهر رمضان أم في شهر رجب.

﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ﴾

أولاً، لماذا أطلق على هذه الليلة اسم ليلة القدر؟ أهو لأنها ليلة التقدير، الليلة التي تعين فيها مقدرات الناس؟ تلك الليلة الوحيدة في السنة حيث يكتب لكل امرئ ما قدر له، أم إن معنى القدر هو التقدير والتسمين؟ أي الليلة الثمينة ذات القدر. على كل حال، حتى لو أخذنا المعنى الثاني، فإنها عالية القدر باعتبار المعنى الأول، إذ يقول بعد ذلك إنها خير من ألف شهر.

ثم هناك مسألة تطرح نفسها بخصوص الزمان والمكان، هل إن أجزاء الزمان وأجزاء المكان لها قيمتها بحد ذاتها، وبصرف النظر عن ارتباطها بحدث معين؟ الواقع إن أجزاء الزمان، من حيث كونها أجزاء زمان، لا يختلف الجزء منها عن الجزء الآخر بشيء. أي إن درجة وجود الجزء واحدة لكل الأجزاء، فلا فرق بين جزء من الزمان وجزء آخر، ولا يكون جزء أفضل من جزء، كأن يكون جزء فضيلاً وآخر غير فضيل.

أما الأجزاء المكانية، أي الحيز المكاني من الأرض، فقد يكون هناك فرق بين أرض وأرض، إذ أن أجزاء المكان ليست ببساطة أجزاء الزمان، فهناك فروق بينها، ولكنها فروق مادية لا معنوية، فما معنى هذا؟ يعني إنه إذا كانت الأرض سبخة، لم تعط حاصلاً، وإذا لم تكن سبخة، أعطت حاصلاً وافراً.

أما من حيث فائدة البشر، فأرض تكون وافرة البركة، وأخرى تكون سبخة عديمة العطاء، فهذا مكان فيه بركة، وآخر لا بركة فيه. فالأرض المعطاء تعدل

عند الزارع مائة ضعف من أرض لا خير فيها. فإذا وهبت مزارعاً أرضاً ملحاً، فما نفعها له؟ ولكنك إذا وهبته هكتاراً واحداً من أرض خصبة، فقد يعتاش منها سنته. وهذا أمر مادي ويرتبط بحياة الإنسان. فماذا عن الجانب المعنوي؟ فهل في الأرض بحد ذاتها اختلاف من حيث المعنويات؟ أي بقطع النظر عن ارتباطها بأي حدث أو واقعة، وقبل أن يوجد أي إنسان في العالم، فهل يكون لقطعة أرض فضل على أخرى؟ فمثلاً، هل إن أرض مكة أو الكعبة، قبل أن يخلق بشر على وجه الأرض، وقبل أن يظهر إبراهيم وإسماعيل كانت تمتاز بشيء على أية قطعة أرض أخرى؟

الجواب هو أن ليس لأجزاء الزمان، ولا لأجزاء المكان، بذواتها، أي اختلاف معنوي فيما بينها، فليس ثمة أرض مباركة، ولا أخرى خبيثة (معنوياً). أجزاء الأرض كلها متساوية. غير أنها قد يتغير حالها، لأمر طارئ، فتصبح مباركة، كقطعة أرض متروكة، ثم تبني مسجداً، فتصبح معبداً، وتكون لها سلسلة من الآداب والفروض الخاصة ويكون المكان مباركاً. لماذا؟ لأننا جعلناه مسجداً. كذلك البلدان. لا ريب إن الله يعلم منذ الأزل إن الأرض الفلانية ستكون مباركة لسبب ما. إن معرفة الله بأن الأرض الفلانية ستكون مباركة شيء، وأن الأرض بذاتها مختلفة شيء آخر. فالكعبة، منذ إبراهيم، بل لعلها منذ آدم، كانت المنطقة التي اختيرت لتكون مسجداً يعبد فيه الله الأحد. فهي بالإضافة إلى كونها مسجداً، تسمى بيت الله أيضاً. فالاحترام الذي تحظى به الكعبة يفوق احترام أي مسجد آخر. إن مسجداً ما ينظر إليه باحترام أكبر؛ لأن ولياً من أولياء الله قد أقام الصلاة فيه. فمساجد العراق مثلاً كلها مقدسة، إلا أن مسجداً واحداً يفوقها قداسة؛ لأن الإمام علي عليه السلام قد صلى فيه، أو خطب فيه، أو ألقى فيه موعظة. وكذلك المسجد

الذي صلى فيه الإمام زين العابدين ركعتين، حيث يكون من المستحب أن نقيم نحن أيضاً فيه ركعتي صلاة، وهذا يوصل إلينا شرف العبادة وقيمتها.

فالكعبة إذن نالت شرفاً لم ينله مسجد آخر ولا معبد، كمكان. والزمان كذلك أيضاً، فالزمان يكتسب فضيلة بالإنسان. فعندما يعين زمان للعبادة يأخذ الناس يتعبدون فيه، أي إن الإنسان يتعبد في الوقت الذي يتعبد فيه الآخرون. فكل هذه الدعوات والصلوات ترتفع إلى السماء دفعة واحدة، فيكون هذا فضيلة أخرى.

نعود الآن إلى «ليلة القدر» فبحسب قول القرآن، ليلة القدر هذه التي هي خير من ألف شهر، هي ليلة واحدة في الحياة كلها، وهي تلك الليلة التي نزل فيها القرآن على الرسول. يقول كثير من أهل التسنن إن الأمر ليس كذلك، وإن ليلة القدر أكثر من ليلة واحدة، تعود كل سنة طيلة حياة الرسول، وعندما رحل الرسول رحلت ليلة القدر أيضاً (هذا كلام لا أساس له).

إذن فليلة القدر مستمرة. هل كانت ليلة قدر للنبي؟ يقول النبي، نعم كانت، وكل الأنبياء كانت لهم ليالي قدر. ترى هل كانت ليلة قدر قبل أن يوجد إنسان أو نبي على وجه الأرض؟ هذا أمر مشكوك فيه. ليلة القدر تعني ليلة الإنسان الكامل، ليلة الولي الكامل. ولكن ما الذي نفهمه من القرآن نفسه؟ بعد أن قال القرآن ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ ثم بعد ذلك يقول ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ ولم يقل ليلة القدر كانت خيراً من ألف شهر. والأهم من هذا هو إن ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ جاء فيها الفعل بصيغة الماضي، ولكنه بعد ذلك يستعمل المضارع ليدل على الدوام والاستمرار، فيقول ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِّنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾ أي إن الملائكة والروح ينزلون بأمر ربهم إلى الأرض، فهي ليلة لم ينقطع فيها الإرتباط بين السماء والأرض، إنها ليلة الإرتباط بين السماء والأرض،

حيث لا ينزل ملك واحد أو اثنان، بل الملائكة والروح (ينزلون)، بصيغة المضارع وليس (نزلوا) بصيغة الماضي.

إن الذين لا يقولون باستمرار ليلة القدر قليلون.

يقول الأئمة عليهم السلام أسألوا هؤلاء، عندما تنزل الملائكة والروح ليلة القدر، إلى أين تنزل؟ هل تنزل إلى الأرض، أم أنها تنزل على القلب؟ إن الملائكة تنزل على الإنسان، على قلبه، فينبغي أن يكون قلب الإنسان قلباً جديراً بنزول الملائكة عليه. إن النزول لا معنى له غير هذا. فالقضية هي أن ليلة القدر ليلة الإنسان الكامل. ولكن لماذا تكون ليلة القدر في رمضان؟ في الإسلام، لا معنى لأن تكون ليلة القدر في غير رمضان.

إن للأنبياء وللأولياء، كالأئمة الأطهار والذين هم أعلى مرتبة من كثير من الأنبياء، مسائل تخص عالمهم القريب من الله، لا نستطيع نحن فهمها. فهذا موسى بعد أن يصبح نبياً، ويريد أن تنزل عليه الأرواح، يذهب إلى ميقات ربه أربعين يوماً. في الليالي الثلاثين الأولى لا يستطيع إنهاء دورته السلوكية «وَأَتَمَّنَّهَا بِعَشْرِ» لقد كانت المدة المقررة ثلاثين ليلة، ولقد بذل موسى خلال تلك الليالي الثلاثين جهداً جهيداً لكي يبلغ مرحلة الجدارة النهائية، ولكنه لم يستطع. فأضيف إلى المدة عشر ليالٍ آخر. كانت الليالي الثلاثون قد بدأت في غرة شهر ذي القعدة إلى نهايته، ولما لم يستطع، أضيفت عشر ليالٍ ابتداء من ذي الحجة حتى العاشر منه، حينئذٍ فتح قلب موسى، وحصل له ما كان ينبغي له. وقد حصل هذا كله بعد أن بعث بالنبوة.

إن لكل إنسان ولكل وليّ دورة واحدة في السنة، بل إن لكل إنسان ومؤمن وظيفته في أن يقيم الصلاة خمس مرات في اليوم، ولكن له شهر واحد للعبادة،

والشهر المخصص للعبادة، للتطهر، للتوجه إلى الله، للسمو، هو شهر رمضان .
 فـشهر رمضان قد عين لهذا، ولهذا فهو أفضل أشهر السنة. لعل اليوم العاشر من
 ذي الحجة يعتبر في نظر موسى من أفضل الأيام، ولكن في نظر نبي الإسلام شهر
 رمضان هو الأفضل. وفي هذا الشهر يستفيد الإمام أضعاف ما نستفيد، إذا أنه يبدأ
 مسيرته من أول الشهر حتى يصل إلى ليلة هي ليلة القدر، وعندئذ تفتح له
 الأبواب، و﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا﴾.

أما أية ليلة من ليالي رمضان هي ليلة القدر، فإن الروايات لم تبين ذلك، وفي
 ذلك بعض التعمد. هل ليلة القدر هي الليلة التاسعة عشرة؟ أم الليلة الحادية
 والعشرون؟ أم الليلة الثالثة والعشرون؟ أم أن بعض المسائل تنتهي في الليلة
 التاسعة عشرة، ثم تبرم في الليلة الحادية والعشرين، ثم تصل مثلاً، مرحلة التوقيع
 عليها في الليلة الثالثة والعشرين؟ وهناك احتمال آخر في عدم تعيين ليلة القدر،
 وذلك إن ليلة القدر في كل سنة تخص الإمام وتتعلق بحالته في تلك السنة فقد
 ينهي الإمام دورته السنوية في الليلة التاسعة عشرة فتنزل فيها الملائكة عليه. وقد
 ينهي دورته في الليلة الحادية والعشرين، أو في الليلة الثالثة والعشرين. أي إن
 الدورة لا تقل عن ١٩ يوماً، وهي تنتهي في واحدة من هذه الليالي، وعندئذ هل
 يكون للإنسان الكامل يد في مقدرات العالم أو الناس؟

قليلون أولئك الذين يصدقون أن تكون روح هذا الجرم الصغير لوحاً
 للتقديرات الإلهية، إنما نحن لا نصدق، لأننا لا نعرف الإنسان، فلا نعرف إن لوح
 روح الإنسان الكامل هو لوح التقدير الألهي، وإنه ههنا يتحقق النزول والتقدير.
 وبناء على ذلك فإن ليلة القدر هي ليلة الإنسان الكامل، وإن القرآن قد نزل في
 تلك الليلة، وإن النبي كانت له ليلة قدر في كل سنة، وكذلك الإمام، وإن الأرض

لاتخلو أبداً من الإنسان الكامل، وإن السنة لاتخلو من ليلة القدر، وإن ليلة القدر لا تخرج عن شهر رمضان.

عرفنا إن ليلة القدر من ليالي رمضان، تلك الليلة التي تتصل فيها الأرض بالسماء، الملك بالملكوت، وبحسب تعبير القرآن تفتح أبواب السماء على الأرض، حتى تكاد تتحد الطبيعة وما وراء الطبيعة في كيان الإمام عن طريق وجوده، وهو وجود مادي ملكي، ووجود ما ورائي. وهذا ما يذكره لنا القرآن بصورة إجمالية:

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ﴾.

والخطاب طبعاً للرسول هنا، وفي أماكن أخرى يخاطب الناس، إذ يقول إن البشر لا يدركون ما هي ليلة القدر. ترى ماذا في هذه الليلة يجعلها خيراً من ألف شهر؟ هل هي ثواب العبادة فيها؟ لم لا؟ لأننا عندما نقيم الصلاة نقول ﴿إِنَّا نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ فهنا تكون العبادة جماعية، وتكون أرفع مرتقى، وذلك لأن روح الإنسان تكون عند ذاك على استعداد أكبر، ولها حضور أقوى، حيث يكون جمع من الأطهار مشغولين بالعبادة في اللحظة نفسها. ولقد ثبت أن للمادة أمواجاً تصل إلى الطرف الآخر من الدنيا، فكيف بالأمواج الروحية التي لا يمكن ادراكها؟ فإذا كانت ليلة القدر ليلة يكون فيها الإمام في حالة العبادة وفي تهيج روحي يجعل أبواب السماء تفتح على الأرض، وإذا كان أفراد من أمثالنا يرغبون في مثل هذه العبادة، فإن فيض السعادة الذي نحسه في هذه الليلة يعدل ألف ليلة. أي إن الجو الذي يولد يكون جو العبادة. جو التسامي، جواً يناسب إحياء الليل. إن فضيلة هذه الليلة لتربوا على ألف من الأشهر العادية.

في الختام، نخلص من هذه الأقوال إلى أن القرآن يقول: إن القرآن قد نزل في

ليلة القدر ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ﴾ وإن ليلة القدر أفضل من ألف شهر، أي إن الليالي لا تبلغ هذه الليلة. لماذا؟ ماذا حدث؟ لأن الملائكة والروح (الروح في القرآن حقيقة أرفع من الملائكة) ينزلون بأمر من ربهم. ولكلمة «الأمر» في القرآن استعمالات: فالأمر قد يكون إرادة حصول شيء، وعندئذ يكون أمر الله هو وجود الشيء عينه. فإذا كان الأمر هنا هكذا، يكون النزول ايجاداً إلهياً. وأما إذا كان الأمر أمراً، فإنه يرتبط بكل شأن من شؤون العالم.

﴿سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطَلَعِ الْفَجْرِ﴾

أي إن الليلة من أولها إلى آخرها سلام وسلامة، والسلام هي التحية، وهي التي تلقىها الملائكة في الإياب وفي الذهاب. والسلامة هي لمن يريد في هذه الليلة أن يسلم من كل الآفات، ومن الوسوس، ومن كيد الشيطان.

تفسير سورة الزلزال

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا * وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا * وَقَالَ
الْإِنْسَانُ مَا لَهَا * يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا * بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا *
يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَلَهُمْ * فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ
خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾

سورة الزلزال من السور المكية القصيرة التي تتناول يوم القيامة، وهي من السور المثيرة والمؤثرة، وتعد من مجالات بروز اعجاز القرآن، لما فيها من روعة اللحن، والجمال، وقوة النفوذ إلى النفوس.

﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا﴾.

أي ذلك الزلزال الذي ليس له شبه بأي من الزلازل التي يعرفها الناس في العالم. وذلك لوجود اختلافين بينهما:

الأول: هو إن الزلازل التي تحدث في عالم الإنسان زلازل جزئية ومحدودة، أي إن قطرها قصير، قد يكون ٢٥ كم في ٢٥ كم، أو أكثر ١٠٠ كم، أو حتى إذا

فرضنا أكثر من ذلك ٥٠٠ كم في ٥٠٠ كم، وهذا ما لم يحدث حتى الآن. ولكنّه يرتبط بأنواع من التحولات والتغيرات في باطن الأرض، سواء أكانت هذه تخلصاً، أو ضغطاً للغازات الموجودة في مكان معين، أو غير ذلك. ثم تخرج هذه الحمم من باطن الأرض. أو الأنهيارات التي تسبب تزلزل الأرض في قسم منها. إلا أن هذه، على كل حال، تهم أناس تلك المنطقة الذين يتعرضون لها. أما البعيدون فلا يحسون بها بالمرّة.

وهناك زلزلة تقلب المنطقة رأساً على عقب، فتطمر مدينة في باطن الأرض، ولكنك إذا ابتعدت بضع عشرات من الكيلومترات، تجد الناس لا يعلمون بما حدث.

أما الزلزلة التي يشير إليها القرآن فلا ترتبط بنقطة معينة من الأرض، إنها تشمل الأرض كلها بل لا تشمل الأرض وحدها، وإنما تشمل كل الكون، وكل الشمس، وكل الكائنات. فانظر كيف هذا؟

والإختلاف الثاني هو إن الزلازل المألوفة تحدث بسبب تأثير عامل في آخر، أو قوة تؤثر في قوة أخرى أو في شيء آخر.

لنفرض إننا جالسون هنا، فتمر بهذا البناء شاحنة ضخمة، فإنّها سوف تجعل البناء يهتز قليلاً. فهذه البناية لم تهتز^(١) بذاتها، بل بقوة عاملٍ خارجي أثر فيها وأدى إلى اهتزازها، أو كأن يكون امرؤ واقفاً فيصدمه شخص آخر. أما الزلزلة العامة التي يشير إليها القرآن فناشئة من الداخل، من باطن الكون. فمن باب المثال، نقول إن الجنين في رحم أمه لا تصدر منه حركة في أشهره الأولى^(٢)، ولكنّه

١ - في الأصل: (تهتز).

٢ - في الأصل: (الأولى).

عندما يبلغ الشهر الرابع، مثلاً يقال إنه تصدر منه أول حركة. فهل حركة الطفل حصلت بفعل عامل خارجي، أم أنه قد تحرك بذاته وبفعل قوة باطنية؟ إن قضية الزلزلة هذه تتعلق في الواقع بقضية أخرى، وهي إن هذه الموجودات التي نطلق عليها اسم الجمادات التي لا تحس ولا تشعر، هل هي حقاً فاقدة للشعور بكل معنى الكلمة؟ أم أنها، بحد ذاتها، وليس بحد ذات الإنسان، تمتلك نوعاً من الشعور والإدراك؟ هذا موضوع يتكرر وروده في القرآن. فمرة يقول ما من كائن إلا ويسبح بحمده ولكنكم لا تفهمون ذلك^(١). هنالك أيضاً نقطة أخرى يذكرها القرآن، وهي: متى تتبدل الدنيا إلى الآخرة؟ عندما تظهر من جميع الموجودات وجوهها الأخرى. ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾^(٢) حينذاك تتكشف الوجوه الأخر للأشياء. تلك هي الزلزلة التي ستحدث في الكون، كالجنين الذي يصل إلى مرحلة الحركة. عندئذ يحس الإنسان أن لكل ذرة من ذرات العالم حياة وشعوراً.

﴿وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَنْقَالَهَا﴾

أي عندما يخرج من باطن الأرض ما هو مدفون فيها، كل الناس الذين دفنوا في الأرض وهم دفائن الأرض الثمينة، لا الذهب، ولا المعادن، ولا النفط، ولا ما هو مرتبط بهذه الدنيا.

﴿وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا﴾

ولكن الإنسان الذي سبق أن عرف الزلازل، يقول، وهو جاهل بما يجري، ما

١ - ﴿وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ (الأسراء: ٤٤) - المترجم.

٢ - سورة العنكبوت: الآية ٦٤.

الذي يحدث للأرض؟

﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾

أي إن الأرض يومئذٍ تسرد سيرتها، سيرتها الطويلة الممتدة امتداد ملايين السنين.

﴿بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾

أي إن الله هو الذي أمرها. هنالك آيات من شعر مولوي - الذي كان متعمقاً إلى حدّ يقل نظيره - تخص هذا الموضوع. يقول:

عالم أفسرده ست نام او جماد جماد افسرده بود ای اوستاد
 باش تا گر کسی بحشر آید عیان تا بیینی جنبش جسم جهان
 «العالم»^(١) جامد اسمه الجماد والجماد كان جامداً ايها الأستاذ
 ابق حتى نجتمع في الحشر عياناً لترى حركة جسم العالم
 إنه يشير إلى هذه الزلزلة، ويقول لا تحسب^(٢) الميت ميتاً، إنما أنت لا تفهم،
 لا تدرك ذلك، إنك لا ترى الآن إلا جانبه الميت، ثم يقول:

چون عصای موسی اینجا مار شد عقل را از ساکنان اخبار شد
 «عندما انقلبت عصا موسى حية أدرك العقل أخبار الساكنات»
 ففي اليوم الذي انقلبت فيه عصا جامدة إلى حية، تبين للعقل أن الموضوع شيء
 آخر، وأتينا ينبغي ألا نحسب الجمادات جامدة تماماً.

پارئی خاک ترا چون زنده ساخت خاکها را جُمُلگی باید شناخت

١ - في الأصل: (العلم).

٢ - في الأصل: (تظنن).

«إنه إذ أحياءك من بعض تراب فلابد من معرفة التراب بجملته»
 إن جسمك كان تراباً ميتاً، ولكنه الآن حي. إذن يتضح أن المسافة بين الميت
 والحي ليست بعيدة جداً، فالميت قد يحيى سريعاً، ولذلك علينا أن نتعرف على كل
 الأتربة، إذ فيها تكمن القابلية على الحياة.

إن وجوهها التي تواجهنا ميتة، ولكن وجوهها التي تتجه نحو البارئ سبحانه
 وتعالى حية. إنها من حيث الطبيعة الربانية حية، ومن حيث الطبيعة الخلقية ميتة.
 مُرْدَه زَيْنٌ سُوَيْدٌ وَزَانَ سُوَيْدٌ زَنْدَهُ اَنْدُ خَامُوشَى اَيْنَجَا وَ اَنْجَا گُوَيْنْدَه اَنْدُ
 چُونَكِه اَنْهَا رَا فِرَشْتُدُ سُوَى مَا اَنْ عَصَا گَرْدَدُ سُوَى مَا اَزْدَهَا
 «مَيْتَةٌ مِنْ هَذَا الْجَانِبِ وَ حَيَّةٌ مِنْ ذَاكِ صَامِتَةٌ هُنَا وَ نَاطِقَةٌ هُنَا
 وَ هُوَ اِذْ يَرْسَلُهَآ اِلَيْنَا تَتَحَوَّلُ تِلْكَ الْعَصَا حَيَّةً عِنْدَنَا»
 فهو إذ يرسلها إلينا يراها حية لا ميتة، فإذا أمرها حولت جانبها الحي إلينا. ثم
 تجري القصيدة تشير إلى جمادات أحياءها الله، كالريح التي سخرها لسليمان،
 والبحر الذي ائتمر بأمر موسى، والجبال لداوود، وانشقاق القمر لمحمد ﷺ،
 وتحول النار برداً على إبراهيم...

﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾. تذكر^(١) ما مرَّ بها بحسب ما أوحى لها الله. وقد جاء

كذلك في القرآن المجيد، في سورة يس:

﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَ تُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا
 يَكْسِبُونَ﴾^(٢).

١- في الأصل: (نذكر).

٢- سورة يس، الآية ٦٥.

﴿يَوْمَئِذٍ يَصُدُّ النَّاسُ أَسْتَاتًا لِّيرَوْا أَعْمَلَهُمْ﴾.

أي يوم يصدر^(١) الناس جماعات متفرقة. لماذا؟ إنه تعبير عجيب أيضاً. ﴿لِّيرَوْا أَعْمَلَهُمْ﴾ أي إن الناس يذهبون ليستعرضوا أعمالهم وأعمال الناس في هذه الدنيا طيلة حياتهم، صغيرها وكبيرها، حيث يتجسد العمل نفسه ويحضر. فكيف يكون^(٢) حال الإنسان وهو يدخل معرض الأعمال؟ إنه لا يرى سوى السواد والظلام وأشياء على هيئة نيران وحيات وعقارب. وعلى عكسه الذي يؤخذ إلى معرض ثواب الأعمال، حيث إن أكثر ما يرى هو الأعمال الحسنة الجميلة، بحيث قيل إنه لو كان الموت ممكناً يوم القيامة، لمات أهل السعادة فرحاً، وأهل الشقاء

١- إن للفعل (يصدر) في العربية معنى خاصاً، لم أجد في الفارسية كلمة تقوم مقامه. فمثلاً يقولون في الفارسية إن هذه الهوية «صادرة» من طهران، ويستعملون الكلمة العربية. أو يقولون إن فلاناً «أصدر» الأوامر الفلانية، ويستعملون الكلمة العربية أيضاً. فإذا شئنا أن نرفع هذه الكلمة، ترى ماذا يمكن أن نضع في مكانها لنحصل على المعنى نفسه؟ ولما كانت كلمة «الصدر» تختلف عن «الخروج» في المعنى، فلا يمكننا استعمالها بمكانها، فإنا لو بدلاً من أن نقول إن الهوية «صادرة» من طهران، قلنا إنها «خارجة» من طهران، يكون المعنى مغايراً لما نريد. في الأيام التي كانت فيها اللاعربية على أشدها، وضعوا «مرسلة أو مرسل» الفارسية بمكان «صادرة أو صادر». فمثلاً قولهم: الهوية مرسلة من طهران، لا معنى له، لأن وضع مرسلة بمكان صادرة لا معنى له، لأن «مرسلة» ليست ترجمة لكلمة «صادرة». والتجار أيضاً عندما يرسلون بضاعة من مكان إلى مكان يستعملون كلمة «إرسال» أما إذا عطشت الحيوانات فوردت الماء وارتوت، يوصف حالها عندئذ بالصدر، أي إنها صدرت عن الماء.

ولكن تطور هذا المعنى فيما بعد، حيث يقول القرآن: إن الناس في ذلك اليوم يصدرون من الأرض كالأمم الذي يصدر من الأمر، أو كالهوية التي تصدر من مكان ما. هنا الناس هم الذين يصدرون.

كمداً. أي لو أن تلك السعادة التي توهب للإنسان في الآخرة وهبت للإنسان في دار الدنيا، لتحجر فوراً. ولو نزل ذلك الشقاء على أحد في الدنيا، لتوقف قلبه حالاً ومات.

﴿يَوْمَئِذٍ يَصُدُّ النَّاسُ أشتَاتاً لِّبُرُؤِ أَعْمَلِهِمْ﴾.

ثم يشرح القرآن معنى ﴿لِّبُرُؤِ أَعْمَلِهِمْ﴾ بقوله:

﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾.

والذرة هي أصغر وحدة قياسية في العربية. أي بمقدار الذرة التي ليس أصغر منها جسم. من المعروف عندنا عندما نقول (ذرة) نقصد أصغر معيار نعرفه مما لا يمكن أن نراه بالعين المجردة. وهي الذرات التي لا نراها إذا كنا في الشمس، ولا نراها إذا كنا في الظل، ولكننا نراها إذا كنا في الظل ومر منه عمود من نور، كأن تدخل أشعة الشمس من إحدى النوافذ، عندئذ يرى الإنسان وسط ذلك العمود من النور دقائق صغيرة تتحرك. فهذه هي الذرات بالعربية، أي أصغر شيء يظهر للعيان من الجسم. ومصطلح الذرة هذا يستعمله العلماء والفلاسفة في قضايا الجسم وممّ يتكوّن. فكان عدد منهم يرى (وهي النظرية التي تأيدت فيما بعد) أن كل جسم يتألف من اجسام صغيرة جداً. وهذه الأجسام الصغيرة جداً أطلقوا عليها اسم الذرات، ذرات صغار صلبة كانوا يعتقدون أنها غير قابلة للإنشطار، وهذه أيضاً هي الذرة في العلوم الحديثة.

على كل حال، يقول القرآن إن من عمل مقدار ذرة من الشرّ فإنه سوف يرى

جزاءه.

والآن لاحظوا اللحن في السورة، مع ملاحظة المعنى:

﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا * وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا * وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا

لَهَا * يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا * بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا * يَوْمَئِذٍ يَصُدُّرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا
لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ * فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿١١٥﴾
صَدَقَ اللَّهُ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ

تفسير سورة العاديات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
﴿وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا * فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا * فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا *
فَأَثَرُنَ بِهِ نَقْعًا * فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا * إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ * وَإِنَّهُ
عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ * وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ * أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعِثِرَ مَا
فِي الْقُبُورِ * وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ * إِنَّ رَبَّهُم بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌ﴾

هناك اختلاف بشأن هذه السورة، أهى مكية، أم مدنية؟ فالقارئ نفسه تسبب الإختلاف فيما إذا كانت قد نزلت في مكة أو في المدينة، ومن حيث النقل أيضاً ثمة أسباب للشبهة. فمن جهة لحن السورة ذات الآيات القصيرة تشبه السور المكية، لأن السور المكية نزلت في بداية بعثة الرسول، وتتميز بآيات التحذير والتذكير والتخويف. أما السور المدنية فاغلبها يبين القوانين والقرارات ولهذا تكون طويلة وتفصيلية.

تفتتح هذه السورة بالقسم، وهو قسم عجيب كان من أسباب القول بأنها مكية، وهذا هو اعتقادي الخاص أيضاً، بينما يقول آخرون أنها مدنية بسبب مضمونها.

ما اعجب القسم في هذه السورة!

﴿وَالْعَدِيَّتِ صُبْحًا﴾

أي أقسم بالخييل الراكضة اللاهثة. والمقصود هو خيل المجاهدين. يقسم بخيل الجند، الخيل التي تخب فوق الصخور والأحجار.

إن القرويين من أمثالنا، إذا كانوا قد رأوا الفرس ذا النعل الحديد، على الأخص عندما يتحرك فوق الصخور، كيف ينبعث الشرر من حوافره جراء اصطكاكها بالصخور، ذلك الشرر الناري البارق.

﴿فَالْمُورِيَّتِ قَدْحًا﴾

وهي الخيل التي تبرق حوافرها عندما تركض فوق الصخور.

﴿فَالْمُعِيرَتِ صُبْحًا﴾

تلك الخيل التي تهجم على العدو عند شروق الصباح.
ما يزال يقسم بالخييل، خيل الفرسان. والقسم بخيل الجند، احترام للجند أيضاً، فهم من سرعة الحركة والمبادرة بحيث أنهم يغيرون على العدو قبل أن يتحرك في معسكره.

﴿فَأَثَرُنَ بِهِ نَقْعًا﴾

كان الكلام قبل هذا على الشرر الذي يوري البرق، فيستدل من ذلك أن حركة الخيل تجري على أرض ذات صخور وأحجار. ثم يقول: ﴿فَالْمُعِيرَتِ صُبْحًا﴾ حيث يكون الهجوم على العدو، فيرتفع الغبار والتراب إلى عنان السماء. طبيعي أن العدو عندما يعسكر، لا يعسكر فوق الصخور، بل يعسكر في السهل، لذلك فإن المجاهدين يأتونهم من طرق جبلية وصخرية حتى لا ينتبه العدو لهم، وإذا بهم فوق العدو، فينهض العدو ويتحرك، فيرتفع الغبار إلى السماء، بحيث لا يبصر المرء

ما أمامه. كما يقول فردوسي:

زِ سُمِّ سُوْتُورَانِ دَرِ أَنْ پَهَنْ دَشْتُ
 زَمِينِ شِشْ شُدُ، آسْمَانِ كَشْتُ هَشْتُ
 «من حوافر الخيل في ذلك السهل الفسيح
 غدت الأرض ستة والسماء ثمانية»

فيقذف المجاهدون بأنفسهم في ذلك الخضم، ويندفعون إلى قلب العدو. فما الذي تريد هذه الآية أن تقولها؟ لماذا يقسم القرآن بهذه الأمور؟ يريد القرآن أن يقول إنها أمور مقدسة عند الله، فرس الجندي، وحافر فرس الجندي، والغبار الذي يثيره، كلها مقدسة. ذلك التكبير الليلي الذي يصبه فوق رأس العدو، وكذلك الصاعقة يقع على رأس العدو، ومبادرته، كلها مقدسة.

جاء في الأخبار أن هذه الآية قد نزلت في إحدى الغزوات، وتدعى «ذات السلاسل» وهي غزوة وقعت عندما هاجم المشركون المسلمين، فأرسل الرسول المسلمين لقتالهم بقيادة أبي بكر مرة، وبقيادة عمر مرة أخرى. واقترح عمرو بن العاص على الرسول أن يلجأوا إلى المكر والخديعة لانتهاء الحرب. غير أن هذا لم يفلح أيضاً. وأخيراً عهد الأمر إلى علي عليه السلام فاختر طريقاً غير مطروق عبر الجبال، فعبروها ليلاً، وعند الصباح، بين الطلوعين، انقضوا على العدو، وقضوا عليه.

وفي اليوم نفسه جاء الرسول إلى المسجد في المدينة - وهي تبعد عن موقع المعركة كثيراً - لأداء الصلاة، فقرأ سورة العاديات بعد سورة الفاتحة. في هذه السورة، كما في سورة الزلزال، تذكير بيوم القيامة، وإيقاظ للشعور

بالرجعى إلى الله في الإنسان. تثير هذه السورة في الإنسان روح الجلال والحرب بشكل عجيب.

وانتبه المسلمون الذين كانوا يصلّون مع النبي أنه بعد سورة الفاتحة أخذ يقرأ آيات جديدة لم ترد على لسانه من قبل:

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * وَالْعَدِيَّتِ صُبْحاً * فَالْمُورِيَّتِ قَدْحاً * فَالْمُغِيرَتِ صُبْحاً * فَأَتَرْنَ بِهِ نَعْعاً * فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعاً...﴾

قالوا له بعد انتهاء الصلاة: يا رسول الله، لم نسمع بهذا من قبل. إنها المرّة الأولى التي نسمع منك فيها هذه الآيات.

فقال الرسول ﷺ: اليوم نزل عليّ جبرئيل وأخبرني بأنّ عليّاً قد قاد المسلمين من النقطة الفلانية، وأنّه سيعود منتصراً. وكان الناس يعلمون أنّ المسلمين كانوا هناك في محنة.

عندما يقسم الإنسان بشيء، يريد أن يقول إنه يحترم ذلك الشيء ويجله. ثم يقول:

﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾

أي ما أكفر الإنسان بنعمة ربه، فبدلاً من أن يحمد الله على نعمه، يجحد بها. مثل الطفل الذي يريد له أبواه تمام الصحة والشفاء، فيعدّان له دواءً أو طعاماً، فيرفضه ويريد أن يحطم كل شيء.

يقول المفسرون، وهم على حق، إن آية ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾ إشارة إلى الناس الذين يريدون مهاجمة المسلمين في المدينة، بدلاً من أن يتقبلوا الدعوة التي يدعوهم بها الرسول. فهذه النعمة التي يهبها الله لهم يرفضونها ويحملون على المدينة. أهكذا تشكر النعم؟ ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾.

«كنود» تعني «كفور». أي الكفر بالنعمة، والتنكر لها.

﴿وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ﴾

يمكن تفسير هذه الآية على وجهين. الأول إن ﴿لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ تعني إنه شديد الحب للمال. والثاني هو إنه شديد جداً، أي بخيل، لماذا؟ لأنه يحب المال حباً جماً. وقد عبر القرآن هنا عن المال بالخير، وهو تعبير كثير وروده في القرآن، حيث يعبر عن الثروة بالخير ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ﴾^(١).

أي إن الثروة بحد ذاتها ليست شراً، إنما الإنهماك بها هو الشر، على الإنسان أن يكون حراً. وألا يكون تعلقه بشيء في الوجود إلا بالله. العلاقة قيد وتقييد، مثل الحبل في رقبة الفرس، فيربط بمكان ما في الأسطبل أو بشجرة. على الإنسان ألا يربط نفسه بشيء. إن تعلق الإنسان بالله هو الحرية عينها. لماذا؟ لأن الإنسان كائن غير متناه فما دام الإنسان مع الله، بقي الطريق أمامه مفتوحاً، وكلما سار انفتح الطريق أكثر، ولو سار إلى الأبد لما انتهى الطريق أمامه.

ولكن المال، بخلاف الأمور الأخرى، يثبت المرء في مكانه، حسب القول السائد، فيوقفه عن التحرك، ويسد أمامه طريق السير نحو التكامل. والقرآن يعبر عن الثروة بالخير، لأن الثروة ليست شراً بذاتها، فلا ينبغي القول بأن الثروة شر، فلماذا يمنحها الله للناس؟ الجواب، كلا، إن الثروة ليست شراً، بل تعلقك بها، حب المال الذي فيك (وهو الحب والعلاقة) هو الشر. فعليك ألا تطوق رقبتك به.

ثم إن الله قد خلق في الإنسان حب الخير حباً مطلقاً. والخير المطلق هو الله،

فأنت قد تركت الخير المطلق، وجئت تتمسك بشيء محدود لا ينفع إلا كوسيلة، ونسيت الغاية.

﴿أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ * وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ﴾

أي ألا يعلم الإنسان أنه سيبعث، وأن ما في القبور يستخرج، وينقى، ويكشف عما في دخيلة الإنسان وباطنة؟ ألا يعلم الإنسان ما سوف يحدث عندئذ؟ ألا يعلم أن هذا ما ينتظره؟

﴿إِنَّ رَبَّهُم بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌ﴾

فإذا لم يكن يعرف كل ذلك، فليعلم إن الله عالم وخبير، ويعرف كل شيء.

تفسير سورة العصر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آَمَنُوا وَعَمِلُوا
الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾

حديثنا يتناول سورة العصر المباركة التي لا تتجاوز آياتها السطر ونصف السطر.

في القرآن ثلاث سور قصيرة، وهي سورة الكوثر، وسورة الإخلاص، وسورة العصر، وهذه لا تتجاوز آيات ثلاثاً، ولكنها سورة يمكن أن يكتب حولها مجلد ضخم، يعتمد ما سوف نبينه من أصول.

هذه السورة واحدة من السور التي تبدأ بالقسم. ﴿وَالْعَصْرِ﴾ قسم بالعصر. وهي تبدأ بآية تتألف من كلمتين: الواو و﴿الْعَصْرِ﴾.

لقد سبق أن تكلمنا كثيراً على القسم في القرآن، فلا حاجة إلى تكرار ما قلناه، سوى ما يقتصر على موضوعنا هنا.

نجد القرآن يقسم أحياناً بالزمان، بأوقات مختلفة من الزمان، بالنهار، وبالليل

وبالضحى إلى غير ذلك. قلنا فيما سبق إن لكل من هذه الأزمان حكمته وفلسفته الخاصة التي تكشف عن أهمية ذلك بالنسبة للإنسان، عن قيمة الفجر والضحى والليل والنهار في حياة الإنسان.

قلنا إن الآية الأولى تتألف من كلمتين، الواو و «العصر». الواو معروفة. والكلام على «العصر». فأى عصر هو المقصود؟

هنالك احتمالان من بين الإحتمالات المذكورة، وأحد هذين الاحتمالين يرد أكثر من الآخر. الاحتمال الأول هو هذه الفترة المعينة من النهار، وهي الربع الأخير من النهار، وهي الفترة التي تقابل الضحى^(١).

والإحتمال الثاني لا يعتبر العصر كجزء من النهار، بل كجزء من التاريخ، كأن نقول (عصر الرسول)، وهذا يعني فترة من التاريخ تشمل فترة دورة حياة الرسول، أو باعتبارات مختلفة أخرى، كأن تقوم كل مجموعة بتقسيم التاريخ إلى عصر العبودية، أو عصر الأقطاع، أو عصر الرأسمالية، أو قد يقسم بعضهم الآخر التاريخ إلى عصر حجري، وعصر الحديد، وعصر الذرة، وعصر الفضاء، الخ... والحالة التي نحن بصدها هي عصر النبي ﷺ، أي أقسم بعصر الرسول.

لطالما قلنا إن الزمان من حيث كونه زماناً لا يختلف جزء منه عن جزء آخر. فالزمان امتداد واحد من الأزل إلى الأبد، ولا فرق بين أجزائه، ولكن الإختلاف يأتي من حيث وجهة نظر الإنسان إلى أي جزء من أجزاء الزمان، فالزمان من حيث ارتباطه بالإنسان، ومن حيث ارتباط الإنسان به، يتفاوت في الإختلاف،

١ - عندما ترتفع الشمس كثيراً في السماء، يطلق على هذه الفترة اسم «الضحى». ثم إذا أخذنا النصف الثاني من النهار بعد الظهر، وقسمناه إلى قسمين، يسمى القسم الثاني باسم «العصر».

فثمة عصر هو عصر الإنسانيّة والتفتح، عصر الإنسان الكامل، فلهذا العصر مثلاً، لون من القدسية.

فإذا أراد القرآن أن يبين أهمية ذلك العصر، يقسم به، فيقول: أقسم بعصر الرسول ﷺ وقد يكون زمان ما، من هذا المنظور، أمّا لزمان آخر، أي إنه يؤثر في خلق زمان آخر، سواء أكان ذلك العصر سيئاً أم رديئاً. أي قد يظهر عصر طيب، يكون خلال دورة التاريخ أمّا، أو أرضية للطيبة والخير على امتداد التاريخ.

أي إن الإنسان عندما ينظر إلى ذلك العصر، ويمعن النظر فيه، يرى أن كل ما كان في ذلك العصر يلهمه الخير، والطيبة، والسعادة، أو قد يكون على عكس ذلك تماماً، أي قد يكون عصراً من العصور المظلمة في التاريخ، عصر ظلام وحلوكَة آسنة قذرة، ومع ذلك يكون أمّا لعصور سود سيئة.

﴿وَالْعَصْرِ﴾، قسم بذلك العصر النير، العصر المسخر للبشر، العصر المبارك الكثير الخير الذي بزغ على البشر. أي عصر يبلغ من حيث قدرته على استيلاء البركة شأو وتلك السنوات الثلاث والعشرين من عصر الرسول. ذلك العصر الذي يقسم به القرآن.

﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾

سبق أن نوهنا مراراً وقلنا إن من أسس معرفة الإنسان، وأسس معرفة الإنسان التي يصدق بها القرآن، هو أن الإنسان يختلف اختلافاً جوهرياً واصيلاً عن كل الكائنات الحية وغير الحية، سواء أكانت دنيوية طبيعية أم مما وراء الطبيعة أو فوقها. وهذا الإختلاف هو أن الإنسان كائن يولد في هذه الدنيا بالقوة، لا بالفعل. فما معنى هذا؟ إذا نظرنا إلى الإنسان عند ولادته نجده كائناً كاملاً من حيث

أجهزته وأعضائه (أي إنه ولد مصنوعاً) إذ أنه قبل أن يولد من أمه، يتكامل عنده جهاز البصر، وجهاز السمع، وجهاز التنفس، وجهاز الدورة الدموية، ويده، ورجلاه ويكمل كل هيكله، مثل السيارة التي تخرج من المصنع، إلا أن الإنسان بإنسانيته، لا بكمال أعضائه. إنه إنسان له شخصيته، وهذه الشخصية هي التي تبدأ بالتكون، أي إنها تشرع بالتكامل ابتداءً من بدء صناعته. فالإنسان من حيث شخصيته أضعف الحيوانات.

قارن بين قطة حديثة الولادة وطفل حديث الولادة، تر أن القطة متقدمة على الإنسان عملياً، أي من حيث الإدراك والفهم، ومن حيث تمكنها من العناية بنفسها. ولا يصدق هذا على القطة الصغيرة فحسب، وهي أضعف ادراكاً من باقي الحيوانات، بل إنه أصدق على وليد البقر والحمار منه على وليد الإنسان ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾^(١). فالطفل عند ولادته يبدأ من الصفر من حيث الشخصية، ثم تأخذ شخصيته بالتخلق شيئاً فشيئاً في أحضان أمه وأبيه وفي محيطه الاجتماعي، ويصل تدريجياً إلى مرحلة الرشد والبلوغ الفكري، وإلى مرحلة التمييز والإختيار، ثم يكون هو الذي يختار لنفسه طريقه، وهذا أهم من كل أمر.

من هنا نصل إلى أحد الفروق الأساس بين الإنسان وغير الإنسان. إذا ما تعرض المولود الذي يولد مصنوعاً كاملاً إلى الأذى، يكون ذلك من الخارج، فالحوان يتعرض إلى الأذى إذا منع عنه الطعام، أو إذا أتته ضربة من الخارج، كأن تقطع يده، أو رجله، أو يقتل.

فعامل الخسران هنا من الخارج، وهو الذي تسبب في إيصال الضرر إلى

الحيوان. أما الإنسان، وفي مرحلة ما قبل التأثر بالعامل الخارجي، وقبل أن تصل إليه آفة من الآفات، تكون خسارته الأولى في كونه لم يكتمل صنعه بعد. إن الإنسان هو المسؤول عن صنع شخصية، أي إنه انسان بالقوة. إن سنة الطبيعة هي التي صنعت من القطة قطة، ومن الكلب كلباً، أي إنَّها خلقتَه بصورة كلب، وكذلك الفأرة خلقتها سنة الطبيعة فأرة، وهكذا وردة الشمعدان، وغيرها.

إنَّما الإنسان هو وحده الذي إذا أراد أن يكون مصداقاً لنوعه، فعليه أن يصنع نفسه انساناً بنفسه، فإن لم يصنع، فقد مني بأفدح الضرر. فما الذي يجعل الإنسان انساناً؟ بم تكون انسانية الإنسان؟ بالهيئة؟ إنَّها مشتركة بين الإنسان والحيوان.

تَنِ آدَمِي شَرِيفِ اسْتِ بِه جَانِ آدَمِيَّتِ
نَه هَمِينِ لِبَاسِ زِيْبَا اسْتِ نِشَانِ آدَمِيَّتِ
اگر آدَمِي بِجِشَمِ اسْتِ وَ زَبَانُ وَ كُوشُ وَ بِنِي
چِه فرقي ميان نقش ديوار است و ميان آدميت
«جسم المرء يشرف بروح الإنسانيَّة
فليس الرداء الجميل دليلاً على الإنسانيَّة
فإذا كان المرء بالعين واللسان والأذن والأنف

فما الفرق بين نقش على الجدار والإنسانيَّة»
فالإنسان ليس بالصورة الخارجية، ولذلك تجد الفرق أحياناً بين انسان وانسان ما بين السماء والأرض.

خذ النبي و أبا جهل من حيث الهيئة الخارجية للمقارنة، فهل كان للنبي قلبان

ولأبي جهل قلب واحد؟ كلا ليس بينهما من حيث الأعضاء فرق بالمرة. إلا أن موسى من حيث إنه موسى، وفرعون من حيث أنه فرعون، يختلفان. أي إن الفرق بين الشخصية الموسوية والشخصية الفرعونية مثل الفرق بين السماء والأرض. خذ أبا ذر ومعاوية وقارن بينهما. كان كلاهما إذا دخلاً مجلساً لم يعرفهما أحد. فهل لو نظر أحد إلى جبين أبي ذر وجد اسمه منقوشاً عليه؟ كلا، بل لعل الناس كانوا يخلطون بينهما، ولا يعرفون من منهما هذا ومن منهما ذلك. ولكن كان أبا ذر كأنه من طينة ومعاوية من طينة أخرى، وهذا اختلاف يتصل بالشخصية. وعليه فإنّ الإنسان هو المسؤول عن نفسه، عن صيرورته انساناً، وعن بقائه انساناً.

والإنسان يصنع نفسه بعمله، ويكون انساناً بنوع عمله، فثمة أعمال تبعد الإنسان عن الإنسانيّة، وأخرى تقربه منها. هذه الفكرة يطرحها القرآن قبل أربعة عشر قرناً طرْحاً كاملاً، وقد شرحت ذلك في تفسير سورة المرسلات مفصلاً.

ولكن القرآن ينظر إلى إنسانيّة الإنسان من جانبين: جانب الإيمان وجانب العمل. والإيمان هو نفسه ركن وقاعدة. إن فلسفات هذا العصر لا تتمن الإيمان تمييزاً ذاتياً ولا تمييزاً أصيلاً. صحيح إنها تقول بلزوم الفكر الجيد والإيمان الجيد، ولكنها ترجعها إلى ذهنية الإنسان، وتقول إن قيمة الذهنية تكمن في مقدار حثها الإنسان على العمل، أي إن للتقويم مقدمة. كان هذا هو رأي بعضهم في صدر الإسلام، ومنهم الخوارج.

لاشك إن رأي القرآن مختلف. فمعرفة الله في القرآن لازمة بقطع النظر عما ينتج منها من عمل (وهي لا ريب منشأ كل عمل). فلو فرضنا إن معرفة الله منفصلة

عن أي عمل، فإنّها بحد ذاتها نصف الإنسانيّة، إن لم نقل كلها.
 الإيمان بالله، الإيمان بالمبدأ، الإيمان بالمعاد، الإيمان بالآخرة، الإيمان
 بالوسط (الدنيا)، ترى ما دورها في العمل، وما الموضع الذي ينبغي أن تتّخذهُ^(١)
 في هذه الدنيا؟

إن معرفة هذه الأمور في نظر القرآن تتلخص في القرآن بأن الإيمان والعمل
 لا يمكن الفصل بينهما. ألا ترى كم يرد في القرآن:

﴿...اءَ مَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾

إن آيات كهذه تتكرر بحيث إن المرء كلما قرأ ﴿اءَ مَنُوا﴾ انتظر أن يرى وراءها
 ﴿وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾. ليس صحيحاً القول بأن على الإنسان أن يكون ذا إيمان
 قوي ثابت، ولا يهتم بعد هذا إن كان يعمل أو لا يعمل. ﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ
 الْيَقِينُ﴾^(٢)، أي ثابر على عبادة الله إلى أن تبلغ مرحلة اليقين في الإيمان، فإذا
 بلغت هذه المرحلة، يبدأ الشيطان يوسوس لك قائلاً: مالك وللعمل وما نفعه لك؟
 وفي إزاء هذه يوجد أناس (كالخوارج في صدر الإسلام) يعتقدون بضرورة
 العمل، بصرف النظر عن إيمانهم وعدم إيمانهم. ولهذا يقولون إنه إذا وجد في أي
 مكان من العالم أناس يعملون مثلما يعمل المسلمون، حتى وإن لم يكونوا يعرفون
 الله، وحتى لو لم يؤمنوا بالمعاد، فإنّهم، بعملهم الصالح، يكونون قد وصلوا إلى ما
 كان الرسول يدعوهم إليه، ووصلوا إلى سعادة الدنيا والآخرة، ولا فرق بينهم وبين
 المسلمين، فما الإيمان إلاّ مقدّمة! ولكن الإيمان ليس مقدّمة البتة. لا الإيمان

١- في الأصل: (تتّخذهُ).

٢- سورة الحجر: الآية ٩٩.

مقدمة ولا العمل . بل هما ركنا سعادة الإنسان .

اما وقد عرفنا إن الإنسان ليس كائناً كامل الصنع ، وإن هذا هو أساس خسارته ، فإننا لابد أن نعرف أيضاً إنه إذا أراد إتقان صنعه لأمكنه ذلك بأمرين اثنين : الأول نظري والآخر عملي ، الأول من نوع المعرفة ، والثاني من نوع العمل . فالنظري الذي من نوع المعرفة ، هو الإيمان ، الإيمان بالله ، وبالأنبياء ، وبالملائكة ، وبالرسل ، وبالكتب ، الإيمان باليوم الآخر ، وبالإمام القائد . وهذه كلها من أصول الدين . فأولاً معرفة هذه الأمور والإعتقاد بها ، وادراكها ، وثانياً العمل .

إِذَنْ «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَقَبِي حُسْرٍ» إِلَّا الَّذِينَ آءَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴿

فما هو العمل الصالح . وأي تعبير هذا؟ إن للفقهاء وعلماء الأصول مصطلحات ، منها : العناوين الأولية والعناوين الثانوية ، أي ما يذكرونه أحياناً بعنوانه الأصلي ، مثلاً الصلاة ، وهو العنوان الذي يطلق على هذا العمل ، أو الإحسان إلى الناس ، وهو اسم لهذا العمل ، ونقول الزكاة اسماً لهذا العمل ، وهكذا الصوم ، والجهد ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والإنفاق والصدق ، والصدقة الخ... ولكن الأعمال ، كما تعلمون ، تختلف باختلاف المواضع ، وباختلاف الظروف الزمانية ، وبحسب أحوال الفرد . فكيف؟ أي إن أمراً ما في لحظة ما يكون واجباً عليك ، وفي لحظة أخرى يكون مستحباً ، وفي لحظة ثالثة يكون المستحب نفسه مختلفاً .

مثال : لنفرض إنك مدين إلى دائن ، مدين ديناً شرعياً لدائن شرعي يصير على تسديد دينه ، قائلاً إنه محتاج ولا بد لك من تسديد المبلغ ، فتقول له : انتظر حتى أقيم الصلاة ، ثم أدفع لك المبلغ . فيقول : لا أنتظر . إعطني حقي ثم صل . أو لنفرض إنك وقفت تريد الصلاة^(١) ، وإذا بمرريض في بيتك في حالة حرجة ، فماذا تفعل ، فيما

إذا لم يكن وقت الصلاة قد فات؟ فهل الصلاة في هذين الطرفين عمل صالح؟ تكون الصلاة عملاً صالحاً إذا سددت دينك أولاً ثم أقمت الصلاة.

أما إذا أخذت تجادله وتقول له: هل أنت أصبحت أكبر من الله؟ إن الله أكبر منك، فهل تريدني أن أوجّل دين الله وأسدد دينك؟ كلا، أريد أن أصلي أولاً. هذا خطأ، وإن صلاتك هذه ليست عملاً صالحاً، لأن وقتها لم يكن قد فات بعد. اذهب وسدد دينك ثم صل. كذلك الأمر فيما يتعلق بالمرضى. إذ عليك أن توصل المريض إلى الطبيب، ثم تقيم الصلاة. وهذا ما يطلق عليه اسم العنوان الثانوي، وهو يتغير بتغير أحوال الأفراد، أو بتغير الظروف الإجتماعية، إنني الآن قد اتخذت طريقي، سواء أكنت على صواب أم على خطأ، وسواء إذا وبخت أم لا، المقصود هو إنني سواء إذا كنت سليماً في تشخيصي أم لم أكن، على كل حال، فقد مشيت، وتعلمت هذه الكلمات المعدودة من العلوم الدينية، وأنت درست الطب، ولم يعد أمامنا كلينا، ونحن في هذا العمر^(١)، مجال للعودة إلى البداية، لأبدأ أنا بدراسة الطب، وتدرس أنت العلوم الدينية. إن مهنة الطب مهنة ضرورية للمجتمع، ووظيفة الإرشاد الديني أيضاً وظيفة لازمة للمجتمع. ولكن ما هو واجبي اليوم؟ واجبي هو أداء ما أستطيع أداءه جيداً وما هو واجبك أنت؟ هو أداء ما تستطيع أن تؤديه على خير وجه.

ولكن لنفرض إن أحداً درس وتخصص في الإقتصاد مثلاً، ولكنهم يجعلونه وزيراً للصحة، والذي درس الطب يعطونه وزارة الإقتصاد. هذا بالطبع مفيد في ارباك الأمور. إن العمل الصالح هو العمل الذي تستطيع أن تؤديه على خير وجه،

لا أن تعرفه جيداً، بل أن تؤديه جيداً.

ولهذا يستعمل القرآن تعابيرها الخاصة، مثل العمل الصالح، وهو العمل اللائق، وللإياقة بالطبع مفهوم نسبي، متغير، يختلف باختلاف الأزمنة، ويختلف باختلاف الأشخاص.

فلنفرض إن عدداً من الطلاب يريدون الذهاب للدرس، فيخضعونهم إلى امتحان التقدير للتعرف على ميولهم واستعداداتهم، فمنهم من يميل إلى الآداب، ومنهم من يريد الرياضيات، وآخر الطبيعيات.

والعمل الصالح هو أن يسلك الطالب ذلك المسلك الذي يجد إنه أكثر استعداداً لتقبله من غيره. فإذا قال الذي استعداده للرياضيات إنه يريد دراسة الأدب، فلا يكون هذا عملاً صالحاً. العمل الصالح هو أن تسير على وفق استعدادك. وعلى ذلك فإن آية ﴿عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ تبين إن على الإنسان أن يعمل، وأن عمله يجب أن يكون مناسباً، أي يجب أن يزن الظروف التي يعيش فيها، فيختار العمل الذي يكون أصلح للناس والمجتمع.

وعليه، فإن ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ تبين مسألة العمل، وفي الوقت نفسه تبين الواجب الملقى على عاتق الإنسان، أي إن المؤمنين عمال ويعرفون الواجب أيضاً، فهم يدركون واجبهم وما يجب عليهم أن يعملوا في الظروف الآتية التي هم فيها، وكيف يجب أن يعملوا.

هكذا يكون الموضوع قد استبان، وهو: يا أيها الإنسان ليس خسرانك أن يصيبك ضرر من الخارج، فهذا يصيبك ويصيب غيرك من الكائنات، ولكن خسرانك يأتي قبل ذلك. إن خسرانك اليوم يكون فيما إذا لم تصطنع نفسك حسبما يقتضيك الإيمان والعمل، ولم تجعل من نفسك إنساناً واقعياً. فهل ينتهي

الأمر عند هذا؟ كلا، ثمة شيء آخر، وهو:

﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ﴾.

هنا يقول القرآن: أيها الإنسان إنك لست كائناً فردياً، بل أنت كائن إجتماعي، فلا تظن^(١) أنك قادر على حمل أثقالك بمفردك، أي إنك لن تستطيع أداء عملك الصالح وحدك. فإذا لم تكن الظروف الإجتماعية مؤاتية، فإنه لا يقول: يستحيل القيام بعمل. صحيح إن العمل لن يكون سهلاً، وإن تعب المرء قد يصبح أضعافاً مضاعفة، ولكنه لن يكون مستحيلاً، كأن يحاول المرء أن يسبح بعكس تيار الماء. فإذا كان ماهراً في السباحة، فإنه يستطيع السباحة، ولكن ما مقدار هذه الإستطاعة؟ فقد يسبح عشرة أمتار، أو عشرين، أو مئة، أو ألف متر، ثم تنقطع به الأنفاس، ويتعب.

كلا، فلنتعاون مع الآخرين.

﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْظُمُكُمْ بِوَحْدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ وَفَرَادَى﴾^(٢) أي إنني أنصحكم في جملة واحدة. قوموا في سبيل الله، اثنين اثنين، أو فرداً فرداً. أي إذا لم يعثر الإنسان على الثاني، فلا ييأس ويظن أن القيام لم يعد ممكناً. والقضية لا تقتصر على الإثنين فقط. كلا ابحت عن أفراد آخرين، وكونوا الإثنين، أو ثلاثة، فإن لم يمكن فقم بالأمر منفرداً.

﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ﴾، وتواصوا من الوصية، والوصية في اللغة تعني العهد والإيضاء، وتكون في حياة الرجل أو بعد مماته، فهي الوصية.

١- في الأصل: (تظن).

٢- سورة سبأ: الآية ٤٦.

أمير المؤمنين كثيراً ما يردد في نهج البلاغة «أوصيكم عباد الله...» أي أعهد إليكم أيها الناس، وأنصحكم، ولا يعني إنكم أوصيائي من بعدي.

و﴿تَوَاصَوْا﴾ من أفعال المشاركة، من باب تفاعل، أي أن يقوم بالفعل طرفان يتبادلان الفعل، ففي العربية إذا قلنا (ضرب). يكون هناك شخص ضارب، وشخص آخر (أو شيء آخر) مضروب. ولكن بقولنا تضارب الرجلان، تعني إن كلا من الرجلين كان ضارباً ومضروباً، أي إن أحدهما ضرب الآخر وبالعكس.

و﴿تَوَاصَوْا﴾ تعني التوصية المتقابلة، فما معنى التوصية المتقابلة؟ معناها مراقبة الناس، كأن أراقبك دائماً وألاحظ أعمالك، وألفت نظرك كلما لاحظت منك غفلة: انتبه! وكذلك تقولها أنت لي ولغيري، وهكذا يتبادل الناس التحذير والتنبيه...

إن الأفراد أشبه ما يكونون بالجنود الذين يحاربون في ساحة واحدة؟ فيحسون لو أن أحداً من الاعداء انسلَّ إلى صفوفهم، لأنزلوا به ضربة قاصمة.

إذن ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ﴾ تقول: أيها الإنسان إنك في خسران مالم تبين نفسك بالإيمان وبالعمل، لا منفرداً، بل عليك أن تسعى لبناء الآخرين معك، ويكون كل منكم عوناً للآخر.

﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ﴾ تعني إن المؤمنين يملك أحدهم الآخر، ليس للمنفعة المادية، بل كل منهم ظهير للآخر في سبيل الحق.



﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَصْبِرُوا﴾^(١) يا أهل الإيمان، جاهدوا وقاوموا.

و ﴿صَابِرُونَ﴾ من باب المفاعلة، أي فليكن لكم صبر متقابل، أي عليك أن تحمل صاحبك على الصبر، ويحملك صاحبك عليه، أو أن صبرك ينعكس فيه، وصبره فيك. ولعل هذا هو المقصود من ﴿وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾. فأنت تحمله على الصبر بقولك وفعلك، وهو كذلك يفعل.

و ﴿رَاطِبُونَ﴾ حسبما جاء في تفسير الميزان، يعني التواصل بالحق، أي: أيها المؤمنون فلتكن الروابط فيما بينكم متينة مستحكمة.

لقد ظهر في هذا الزمان شيء اسمه الحزب، فما معنى الحزب؟ معناه انعقاد عهد مدرك بين الافراد، ومعونة بعضهم بعضاً، وتقسيم الواجبات فيما بينهم. والكلمة من لغة القرآن: ﴿فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾^(١).

لقد ورد في القرآن اسم حزب الله في قبال حزب الشيطان، بالمعنى الواقعي ذاته، أي ابرام اليهود، الارتباطات التي نعقدتها مع بعض، والمسؤوليات التي تقسمها فيما بيننا، حتى لا يكون العقد الذي يعقده بضعة جواسيس ممن يتزويون بلباس الدين أقوى أصرة بحيث أنهم يدركون أنه لو وجد أحدهم في أقصى قرية من آذربايجان وكانت به حاجة إلى شيء في طهران لأوصولها إليه، بينما لا نكون نحن على علم بما يجري من حولنا، ولا نعلم شيئاً عن أحوال جيراننا. هذا يخالف دستور القرآن الذي يقول ﴿وَرَاطِبُونَ﴾.

إنَّ هذه المعاني وضعت في هذه السورة، مثل القسم بالعصر، العصر الذي يمكن أن يكون ولوداً لعصور أخرى، العصر المشعشع الذي يلد عصوراً مماثلة، ويصل اشعاعه إلى أزمانه أخرى، بحيث ان جلسنا هذه التي نتذاكر فيها تكون من بركات

١ - سورة المائدة: الآية ٥٦. في الأصل (ألا إنَّ حزب الله هم الغالبون).

ذلك العصر. «وَالْعَصْرِ» قسم بذاك العصر المشعشع المليء بالبركات، عصر رسول الله ﷺ.

إنَّ الإنسان ما دام لم يصنع نفسه بالإيمان والعمل الصالح، فإنَّه في خسران. ومن هنا يكون اختلاف الإنسان عن المخلوقات الأخرى، وهذا موضوع له ذيول كثيرة.

كيف يُصنع الإنسان؟ أبالعمل وحده، أم بالإيمان وحده؟ أم بكليهما^(١)؟ هل العمل مفهوم مطلق، وهل هو نفسه في كل مكان؟ أم أنَّه يتبدل لحظة بلحظة؟ إنَّ له قبل خمس دقائق صورة، وبعد خمس دقائق له صورة أخرى.

ههنا رجل يقع في حوض ويكاد يغرق، فهنا تحرم عليّ الصلاة. على أن أنقذه فوراً. على الإنسان إذن أن يعرف واجبه، وأن يعرف ما هو العمل الصالح. يجب أن يميز بين المهم والأهم من الأمور. نعم، عليه أن يدرك أنَّ الإنسان ليس فرداً منفرداً، بل كائن اجتماعي.

«وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ»، عليه أن يعرف أنَّه لكي يثابر ويستمر، لابد له من الصبر، ولا بد له من المقاومة، ولا بد له أن يتحمل الكثير حتى تناله نصره الله.

إنَّني أوصيكم بالحق دائماً وأرشدكم، وأنتم كذلك. إنَّه لمن الخطأ أن ننظر إلى الوعظ على أنَّه مجرد مهنة من المهن. ولا أعني بهذا إنَّ الحاجة منتفية لها. إنَّما نحن نريد من ينصحننا ويرشدنا. وهذا لا يتطلب حتماً أن يكون هذا شخصاً قضى سنوات يدرس العربية، معممأ يصعد المنبر، ثم يقول: أعوذ بالله من الشيطان

الرجيم، ثم يبدأ بالوعظ والإرشاد! ليس الأمر هكذا. علينا جميعاً أن نكون وعاظاً ﴿وَتَوَاصُوا بِالْحَقِّ﴾ وليرشد بعضكم بعضاً إلى الحق.

الموضوع الآخر هو صعوبة المسألة وادامتها، ففي الآية الأولى من سورة الملك المباركة قرأ:

﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (١).

يشرح أئمتنا هذه النقطة في القرآن قائلين: انظروا، لم يقل الله «أكثر عملاً» بل قال ﴿أَحْسَنُ عَمَلًا﴾، أي أن القرآن يعني بالكيف لا بالكم، فالكيفية بالدرجة الأولى. وهنا يضيف أئمتنا قائلين: البقاء على العمل أصعب من العمل. أي أن ادامة العمل أصعب من العمل نفسه، وذلك لأن المرء قد تنتابه رغبة مفاجئة، ويتشوق للقيام بعمل صالح، وتكون هذه الحالة عابرة، سرعان ما تخبو.

لقد طرق سمعي قبل فترة أن شخصاً بعيداً عن خط الإسلام قد التقى رجلاً صالحاً، فاستطاع هذا أن يعود بالرجل إلى طريق الصلاح، وقد سمعنا أيضاً أن هذا قد تقدم حثيثاً في طريق الخير بحيث اننا رحنا نغبطه. ولكننا ما لبثنا حتى سمعنا بأنه قد رجع الفهتهرى رجوعاً عجبياً، حتى إنني لم أصدق قولهم أنه قد ترك الصلاة.

علينا أن ينبّه بعضنا بعضاً إلى عثرات الطريق. إننا نحتاج إلى الصبر، وإلى المقاومة. يقول القرآن إنَّ الْمُؤْمِنِينَ السَّعْدَاءُ لَا يَفْتَأُونَ يَتَوَاصُونَ: أخي، احذر أن

ينفذ صبرك، وأن يتتابك الملل، عليك بالمثابرة، فما زالت في الطريق عشرات كثيرة.

﴿وَتَوَاصُوا بِالصَّبْرِ﴾، فبالإضافة إلى التوصية بالحق، يوصي القرآن بالصبر على الشدائد: البقاء على العمل أصعب من العمل.

قد يخدع الشيطان الإنسان، يخدع نفسه الأمانة فيثق المرء بنفسه، ويستبعد نكوصه، مع أن أناساً أرفع منا قد انخدعوا بذلك، وضلوا السبيل. وعليه فإن الإيمان والعمل الصالح، كما يقول المفسرون، يتضمنان التواصي بالحق والتواصي بالصبر، لانهما جزء من العمل الصالح، ولكن القرآن ينص تخصيصاً، قائلاً: أيتها الإنسان، إنك كائن اجتماعي، فلا تظن^(١) أنك قادر على أن تنهض بحملك وحدك، أو أن تعبر البحر بمفردك، بل عليك أن تضع يدك بيد الآخرين لتنجو، عليك أن تتعاون وأن تتحرك مع غيرك، ولا تنس أن الاستمرار في العمل أصعب من البدء به.

إن كلمات أمير المؤمنين عليه السلام عجيبة. يظن المرء، وهو يحارب تحت لواء النبي، انه منتصر دون ريب، ولكننا إذا لم نمر بالاختبار فرداً فرداً، وإذا لم نصبر، وإذا لم تبرز ارادتنا وقدرتنا على ضبط النفس، فإن الله لا يسبغ علينا نصره.

ثم يصف الإمام كيف كانوا يناجزون المشركين، وكيف أنهم كانوا ثابتين ويقاومون: «مرة لنا ومرة لعدونا. فلما رأى الله منا الصبر، أنزل علينا النصر»^(٢).

١ - في الأصل: (تظن).

٢ - «مرة لنا من عدونا، ومرة لعدونا منا، فلما رأى الله صدقنا أنزل بعدونا الكبت وأنزل علينا

نقرأ في سورة السجدة: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا
بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾^(١).

⇨ النصر»، نهج البلاغة: ٥٦ / ومن كلام له عليه السلام: «و لقد كنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله نقتل آباءنا
وأبناءنا... (المحقق).

الإنسان و الإيمان

الإنسان و الإيمان

ترجمة:

محمد علي آذرشب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإنسان و الحيوان

الإنسان هو نوع من الحيوان ، لذا فإنه يشترك كثيراً مع الحيوانات الاخرى ، ولكنه يختلف عن أبناء جنسه في عدد من الفروق التي تميزه عن الحيوانات الاخرى ، ووهبت له المزية والتسامي ، وجعلته لا نظير له .

فاختلاف الإنسان الاساسي مع الحيوانات الاخرى والذي هو ملاك «انسانيته» واصبح مصدراً لما يسمى باسم المدنية والثقافة الإنسانية يكمن في ناحيتين : النظرات والنزعات .

تتمتع الحيوانات بصورة عامة بهذه المزية من انها تدرك أنفسها والعالم الخارجي ، وتعني ذلك ، وعلى ضوء هذا الوعي والمعرفة تسعى من اجل الوصول إلى رغباتها ومتطلباتها .

والإنسان ايضاً - كسائر الحيوانات الاخرى - له سلسلة من الرغبات والمتطلبات ، وهو في سعي على ضوء وعيه ومعرفته للوصول إلى تلك الرغبات

والمتطلبات. وفرقه عن سائر الحيوانات هو في مجال وعيه ومعرفته واتساعهما وانتشارهما، وهو أيضاً في سمو مستوى الرغبات والمتطلبات. هذا ما وهب للإنسان المزية والسمو، وفصله عن سائر الحيوانات.

مجال وعي الحيوان ومستوى رغبته

إنّ وعي الحيوان بالعالم يأتي عن طريق الحواس الظاهرة فقط. ولذا فهو: أولاً: سطحي وظاهري، ولا ينفذ إلى الباطن وعلاقات الأشياء الباطنية. ثانياً: فردي وجزئي: فلا يتمتع بالكلية والعموم.

ثالثاً: محدود بمنطقة معينة. فهو محدود بمحيط حياة الحيوان، ولا يجد سبيلاً إلى خارج محيط حياته.

رابعاً: حالي، أي أنه متعلق بزمان الحال، ومنقطع عن الماضي والمستقبل. فالحيوان لا يعرف تاريخ نفسه ولا تاريخ العالم، ولا يفكر حول المستقبل، ولا يتعلق سعيه بالمستقبل.

فالحيوان من ناحية الوعي لا يخرج أبداً عن اطار الظواهر، الفردية والجزئية، والمحيط، وزمان الحال. وهو سجين هذه السجون الاربعة إلى الأبد، وإذا خرج أحياناً فليس عن وعي أو شعور أو اختيار. بل تحت تأثير الطبيعة الاجباري، وبصورة غريزية غير واعية ولا شاعرة.

إنّ مستوى رغبات الحيوانات ومتطلباته تشبه مجال معرفته ووعيه بالعالم ضمن حدود خاصة، فهو:

أولاً: مادي، فهو لا يتعدى حدود الاكل والشرب والنوم واللعب، واتخاذ البيت، والتمتع بالجنس المخالف. فالحيوان لا يفهم الرغبات المعنوية، والقيم

الاخلاقية وغيرها.

ثانياً: شخصي وفردى، متعلق بنفسه، وإلى حدّ أكثر بزوجه وفراخه.

ثالثاً: محدود بمنطقة معينة، متعلق بمحيط حياته.

رابعاً: حالى، متعلق بزمان الحال.

أى أنها نفس الابعاد التي كانت لوعى الحيوان وادراكه. وله بعد ذلك متطلبات وتمسكات وجوده. فالحيوان - من هذه الناحية أيضاً - سجين في حدود خاصة.

فالحيوان إذا عقب غاية وتحرك نحوها بحيث تكون خارج هذه الحدود، فمثلاً يتعلق بنوع لا يفرد، أو أنه يتعلق بالمستقبل لا بالحال. كما يشاهد ذلك في بعض الحيوانات الاجتماعية كنحل العسل، فهو بحكم الغريزة وبدون وعى وبأمر مباشر من القوة التي ابدعته وتدبر العالم.

مجال وعى الإنسان ومستوى رغبته

إنّ منطقة نفوذ الإنسان سواء من ناحية الوعى والنظرة والمعرفة، أو من ناحية الرغبات والمتطلبات هي أوسع وأسمى كثيراً.

فإنّ وعى الإنسان ومعرفته تجتاز ظواهر الاشياء ومظاهرها، وتنفذ إلى باطن الذات وماهيتها، وعلاقاتها وتبعياتها والضرورات السائدة عليها. فوعى الإنسان لا يبقى سجيناً في حدود منطقة أو مكان، ولا توقفه سلسلة الزمان في قيد أو أسر، فهو يطوي المكان والزمان، ولذا فإنّه يتعرف على ما وراء محيطه الذي يعيش فيه إلى حدّ انه يتطلع إلى معرفة الكواكب الاخرى. ويطلع على ماضيه ومستقبله، ويكتشف تاريخ ماضيه وماضى العالم، أي تاريخ الأرض

والسماوات، والجبال، والبحار، والنباتات، والحيوانات الأخرى. ويفكر في المستقبل إلى الآفاق البعيدة. وأكثر من ذلك أن الإنسان يجول بفكرته حول اللانهايات الخالدة، ويتعرف على بعضها. فالإنسان يتخطى المعرفة الفردية والجزئية. ويكتشف القوانين الكلية والحقائق العامة التي تستوعب العالم. وبهذا يقر سيطرته على الطبيعة.

فالإنسان يتمكن من أن يكون له مستوى عال من ناحية الرغبات والمتطلبات، فهو موجود يتطلب القيم، ويريد الهدف وكمال المطلوب، ويبحث عن أهداف غير مادية وليست من أنواع الربح. أهداف لا تختص به لا تختص بزوجته وأولاده على حد أكثر. عامة وشاملة ومستوعبة لجميع أفراد البشر، ولا تتعلق بمحيط أو منطقة خاصة، أو بحقبة معينة من الزمان.

فالإنسان بعيد الهدف إلى حد بحيث تكون قيمة عقيدته وهدفه فوق كل القيم الأخرى، وتكون راحة الناس وخدمتهم أهم من راحته هو. فالشوكة التي تدخل في قدم الآخر كأنها في قدمه، بل كأنها في عينه، يواسي الآخرين بالآمهم، فهو متعلق بعقيدته وهدفه المقدس إلى حد أنه يضحي بمصالحه بل بحياته ووجوده من أجلها بكل بساطة.

فالناحية الإنسانية في المدنية البشرية التي تعتبر روح المدنية هي وليدة مثل هذه الاحاسيس والمتطلبات البشرية.

ملاك امتياز الإنسان

إن نظرة الإنسان الواسعة حول العالم هي حصيلة جهود جماعة من البشر قد تكدست على بعضها وتكاملت.. خلال قرون وأعصار. ان هذه النظرة التي

اصبحت تخضع لقواعد وضوابط ومنطق خاص، وجدت لنفسها اسم «العلم»، العلم بالمعنى الاعم، يعني مجموع. التفكيرات البشرية حول العالم والتي تشمل الفلسفة أيضاً، حصيلة جهود جماعة من البشر ولها نظام منطقي خاص.

إنّ نزعات البشر المعنويّة السامية هي وليدة ايمانه واعتقاده وتعلقه ببعض الحقائق في هذا العالم، وتلك الحقائق هي فوق الفردية أيضاً، وعامة وشاملة، وما وراء المادية، أي أنها ليست من نوع الفائدة والربح. وان مثل هذا الإيمان والتعلق -بدوره- وليد بعض النظرات والمعرفة العالمية التي اما أن تكون قد عرضت على البشر من قبل الانبياء الالهيين، واما أن يكون بعض الفلاسفة أراد أن يعرض نوعاً من التفكير الذي كان مثاراً للإيمان والهدف.

وعلى كل حال، فإنّ نزعات الإنسان السامية المعنويّة واللاحيوانية عندما تجد قاعدة وأساساً عقائدياً وفكرياً تتخذ لنفسها اسم «الإيمان».

إذا، نستنتج أن الفرق الاصيلي الاساسي بين الإنسان وسائر الحيوانات الذي هو ملاك «انسانيته» والانسانية المتعلقة بها هو العلم والإيمان.

وقد قيل كثيراً حول ميزة الإنسان عن الحيوانات الاخرى، فالبعض ينكر الفرق الأساسي بين هذا النوع وسائر الانواع، ويعتبر اختلاف وعي الإنسان ومعرفته مع الحيوان من قبيل الاختلاف الكمي والاختلاف الكيفي على حد أكثر، لا الاختلاف في الماهية. ان كل العجائب والعظمت والأهميات التي جلبت انتباه كبار فلاسفة الشرق والغرب إلى موضوع المعرفة في الإنسان لم تجلب إلى حد ما انتباه هذه الجماعة.

وتعتبر هذه الفئة الإنسان من ناحية الرغبات والمتطلبات حيواناً تاماً بدون

أقل اختلاف من هذه الناحية^(١) ويرى البعض الآخر اختلافه في الروح، أي أنهم يعتقدون أن الروح والحياة هي منحصرة بالإنسان فقط، وليست للحيوانات الاخرى احساس أو رغبة أو ألم أو لذة، وأنها آلات بلا روح، والموجود الذي يمتلك الروح هو الإنسان فقط إذا فتعريفه الحقيقي هو أنه موجود ذو روح^(٢). والعلماء الآخرون الذين لا يعتبرون الإنسان الموجود ذا الروح الوحيد في العالم، ويعترفون بالامتيازات الاساسية بينه وبين سائر الحيوانات، فكل فئة منهم قد انتبهوا إلى احدى خصائص الإنسان وامتيازاته ولذا فإنّ الإنسان قد وجد تعاريف وتعابير مختلفة مثلاً: الحيوان الناطق، الطالب المطلق، لا يتناهي، طالب الهدف. طالب القيم، حيوان ما وراء الطبيعة، لا يقبل الانتهاء، غير معين، ملتزم ومسؤول، ناظر المستقبل، حر ومختار، طالب العدالة، ذو وجهين، العاشق، المكلف، صاحب الوجدان، ذو ضميرين، مبدع وخلاق، الوحيد، المضطرب، عابد العقيدة، صانع الآلة، طالب الغيب، مبدع الخيال، المعنوي، مدخل المعنوية. و.. ومن البديهي فإنّ كلا من هذه المميزات هي صحيحة في مكانها، ولكن إذا أردنا أن نأتي بتعبير يجمع كل الفروق الاساسية ربما يكون من الأفضل أن نذكر العلم والإيمان، ونقول: إنّ الإنسان حيوان قدامتاز على سائر الحيوانات الاخرى بامتيازين «العلم والإيمان».

هل الإنسانيّة هي البناء؟

علمنا أن الإنسان نوع من الحيوان، ولذا فإنّ له وجوه اشتراك كثيرة مع

١- ان «هوبز» الفيلسوف البريطاني المعروف له مثل هذه النظرة بالنسبة للإنسان.

٢- نظرية ديكارت المعروفة.

سائر الحيوانات، وبنفس الوقت فإنّ سلسلة من الامتيازات قد ميزته عن سائر الحيوانات.

وقد سببت وجوه اشتراكه مع الحيوان ووجوه امتيازه عن أن تكون للإنسان حياتان: حياة حيوانية، وحياة إنسانية، وبتعبير آخر: حياة مادية وحياة ثقافية. وهنا تعرض مسألة وهي أنه ما هي العلاقة بين حيوانية الإنسان وإنسانيته، بين حياته الحيوانية وحياته الإنسانية، بين حياته المادية وحياته الثقافية الروحية؟

هل أن إحدى هاتين أصل والثانية فرع؟ أحدهما أساس والثانية انعكاسها؟ أحدهما قاعدة والآخرى بناء؟ هل أن الحياة المادية هي القاعدة والحياة الثقافية هي البناء؟ هل أن حيوانية الإنسان قاعدة وإنسانيته بناء؟ وان كان كل ما يعرض اليوم له وجهة اجتماعية لا وجهة نفسية، وتعرض من وجهة نظر علم الاجتماع لا من وجهة نظر علم النفس، ولذا فإنّ صورة البحث تكون بهذه الصورة:

هل أن المؤسسة الاقتصادية التي تتعلق بالانتاج والصلات الانتاجية من بين المؤسسات الاجتماعية هي الاصل والقاعدة وأن سائر المؤسسات الاجتماعية لا سيما المؤسسات التي تجلت فيها إنسانية الإنسان كلها فرع وبناء وانعكاس من المؤسسة الاقتصادية؟ هل كان العلم والفلسفة والادب والدين والقانون والأخلاق والفن في كل دور مظاهر للواقعات الاقتصادية، ولم يكن لها أصالة لذاتها؟

نعم، ان ما يعرض يعرض بهذه الصورة، ولكن البحث العلمي الاجتماعي هذا تظهر له نتيجة نفسانية، وينجر إلى بحث فلسفي حول الإنسان وواقعه

وأصالته، والذي يدعى اليوم باسم «أصالة الإنسان» أو «هيومنيسم». وهو أن انسانية الإنسان لا أصالة لها بأي وجه، وحيوانيته فقط هي التي لها أصالة، فالإنسان لا يتمتع بأصالة باسم «الإنسانية» في مقابل حيوانيته، أي تؤيد نظرة تلك الفئة التي تنكر الاختلاف الاساسي بين الإنسان والحيوان.

ووفقاً لهذه النظرية لم تنكر أصالة النزعات الإنسانية من النزعة الحقيقية، والنزعة الخيرية، ونزعة الجمال، والنزعة الالهية فحسب، بل تنكر أيضاً وصالة النزعة الواقعية من نظر الإنسان حول العالم والواقع، لأنّ أي نظرة لايمكن أن تكون نظرة مجردة فقط، وحيادية، فإنّ كل نظرة تعكس نزعة مادية خاصة، ولا يمكن أن تكون غير هذا.

والغريب أن بعض المدارس التي تعكس مثل هذا الرأي هي بنفس الوقت تهتف بالانسانية. وأصالة الإنسان !

والحقيقة هي أن سير الإنسان التكاملي يبدأ من الحيوان ويكمل باتجاه الإنسانية. وهذه القاعدة تصدق على الفرد وعلى المجتمع ايضاً. فالإنسان في بادئ وجوده جسم مادي، ويتبدل في حركته التكاملية بالروح أو الجوهر الروحاني، وتتولد «روح الإنسان» في حجر جسمه وتتكامل كما هو ميزة التكامل، فإنّ الموجود المتكامل - بأية نسبة يتكامل يكون مستقلاً وقائماً بذاته، وسائداً ومؤثراً بمحيطه، وأن انسانية الإنسان سواء كانت في الفرد أو المجتمع وبأية نسبة تتكامل فهي تخطو نحو الاستقلال والسيادة على سائر الجوانب. وأن الفرد الإنساني المتكامل هو الذي يسيطر سيطرة نسبية على محيطه الخارجي والداخلي. والفرد المتكامل يعني المنفصل عن سيادة المحيط الخارجي والداخلي والمتصل بالعقيدة والإيمان.

ويتم تكامل المجتمع بتلك الصورة نفسها التي تم فيها تكامل الروح في حجر الجسم وتكامل انسانيّة «الفرد» في حجر حيوانيته .
وان نطفة المجتمع البشري تتعقد غالباً مع المؤسسات الاقتصادية . وان جوانب المجتمع الثقافية والمعنويّة هي بمنزلة روح المجتمع . فكما أن هناك تأثير متقابل بين الجسم والروح^(١) فإنّ مثل هذه العلاقة قائمة بين روح المجتمع وهيكله أي بين مؤسساته المعنويّة ومؤسساته المادية . فكما أن سير الفرد التكاملي نحو الحرية والاستقلال والسيادة غالباً ما يكون الروح فكذلك سير المجتمع أيضاً . أي أن مجتمع الإنسان مهما تكامل بصورة أكثر تظهر له حياة الاستقلال الثقافية والسيادة بصورة أكثر على حياته المادية . فالإنسان القادم حيوان ثقافي ، لا حيوان اقتصادي . الإنسان القادم انسان العقيدة والإيمان والمذهب ، لا انسان البطن والحجر .

ووفقاً لهذه النظرية فإنّ جانب الإنسان الإنساني قد تكامل برفقة - بل متقدماً على - تكامل آلاته الانتاجية بسبب أصلته ، وعلى أثر التكامل فقد حدّ من تبعيته وتأثره بالمحيط الطبيعي والاجتماعي وأضاف إلى انفصاله الذي يساوي اتصاله بالعقيدة والهدف والمذهب والفكرة ، وأيضاً تأثيره على المحيط الطبيعي والاجتماعي ، وسوف يصل بصورة أكثر في المستقبل إلى الحرية المعنويّة الكاملة أي الاستقلال والاتصال بالعقيدة والإيمان والفكرية . كان الإنسان في الماضي أسير الطبيعة ورقها وأسير حيوانيته ورقها بصورة أكثر مع انه قل ما كان

١ - للحكماء الإسلاميين قاعدة في الصلة المتقابلة بين الروح والبدن ويعبر عنها بهذه العبارة : «النفس والبدن يتعاكسان ايجاباً واعداداً» .

يتمتع بمواهب الطبيعة ومواهبه، ولكن انسان المستقبل بنفس الوقت الذي يتمتع فيه بصورة أكثر بمواهبه وبالطبيعة فإنه سيكون أكثر حرية من أسر الطبيعة وأسر قواه الحيوانية، وسيضيف إلى سيادته على نفسه وعلى الطبيعة.

بناء على هذه النظرية، فالواقع الإنساني، مهما بدا مع تكامله الحيواني والمادي وفي حجره، فإنه لم يكن في أي وقت من الاوقات ظلاً أو انعكاساً أو تابعاً لتكامله المادي، انه واقع مستقل متكامل. فكما أنه يتأثر من الجوانب المادية فإنه يؤثر فيها. والذي يقرر مصير الإنسان النهائي هو سير ثقافته التكاملية الاصيل، أو واقعه الإنساني الاصيل، لا سير آلات الانتاج التكاملية. هذا واقع انسانية الإنسان الاصيل الذي يستمر في حركته ويكمل آلات الانتاج مع سائر شؤون الحياة الاخرى، لا أن آلات الانتاج تتكامل تلقائياً، وأن انسانية الإنسان تتطور وتتغير كآلاته التي توجه نظام الانتاج، ولذا فإن له اسم التكامل لأنه يوجه نظاماً انتاجياً متكاملأ بصورة أكثر.

ان «ويل دورانت» كاتب «قصة الحضارة»^(١) المعروف مع أنه لا ديني يقول: «ان الفرق بين العالم القديم والعالم الآلي الحديث بالآلات فقط لا بالاغراض... ماذا تقولون: إذا كان جميع تقدمنا من أجل اصلاح الاساليب والآلات لا تحسين الغايات والاغراض؟»^(٢).

ويقول أيضاً:

١- في الأصل: تاريخ التمدن.

٢- «لذات فلسفة» ص ٢٩٢.

«إنّ الثروة متعبة، والعقل والحكمة نور ضعيف بارد، ولكن الحب هو الذي يدفع القلوب بهيمنة خارجة عن حدود البيان»^(١).

والغالب قد أدرك لليوم أن «السيانتيسم» النظام العلمي المحض والتربية العلمية الخالصة عاجزان عن بناء الإنسان الكامل، فالتربية العلمية الخالصة تبني نصف انسان لا انساناً كاملاً، وحصيلة هذه التربية هي المادة الخام للإنسان «الإنسان المصنوع فهي تصنع انساناً قوياً وقادراً لا انساناً فاضلاً. تصنع انساناً ذا جانب واحد، لا انساناً متعدد الجوانب. وقد أدرك الجميع اليوم أن عصر العلم المحض قد انتهى، وهناك فراغ الهدف يهدد المجتمعات، كما يريد البعض أن يملأ هذا الفراغ بالفلسفة المحضة، وتعلق البعض بأذيال الأدب والفن والعلوم الإنسانية، وفي بلدنا ايضاً تعرض إلى حدّ ما الثقافة الإنسانية لا سيما الأدب العرفاني من قبل أدب «مولوي» و «سعدي» و «حافظ» لسد هذا الفراغ المعنوي الهدفي. غافلين عن أن هذا الأدب قد أخذ روحه وجاذبيته من الدين.

إنّ روح هذا الأدب الإنساني هي تلك الروح الدينية الإسلامية، وإلا فلماذا اصبح بعض أقسام الأدب الحديث بارداً لا روح ولا جاذبية فيه إلى هذا الحد مع تظاهرة بالانسانية. إنّ المحتوى الإنساني لأدبنا ناتج من نوع من التفكير حول الإنسان والعالم وهو نفس التفكير الإسلامي، ولو أخذنا الروح الإسلامية عن هذا الأدب الرائع لا يبقى منه سوى حثالة وهيكل ميت.

وإنّ «ويل دورانت» هو من الاشخاص الذين يشعرون بهذا الفراغ، ويقترح سده بالأدب والفلسفة والفن، فيقول:

«إن الضرر والخسارة التي وردت على مدارسنا وجامعاتنا كان أكثرها من نظرية «اسبنسير» التربوية^(١)، الذي عرف التربية بتلاؤم الإنسان مع محيطه. ان هذا التعريف تعريف ميت وميكانيكي، وقائم على فلسفة «الافضيلة الميكانيكية»، ويمجه كل ذهن وروح مبدعة، ونتيجة ذلك أصبحت مدارسنا مليئة بالعلوم النظرية والميكانيكية، وفارغة من مواضيع الأدب والتاريخ والفلسفة والفن التي لا فائدة فيها على حد تعبيرهم... ان التربية العلمية المحضه لا حصيلة لها سوى الآلات، تجعل الشخص غريباً عن الجمال وتفصله عن الحكمة، وكان من الأفضل للعالم ألا يكتب «اسبنسير» كتاباً^(٢).

من العجب أن «دويل دورانت» مع أنه يعترف أن الفراغ الموجود هو فراغ هدي، فراغ باتجاه المقاصد والغايات والاهداف، فراغ قد انتهى إلى نظام فارغ، مع أنه يعترف بأن هذا الفراغ فراغ نوع من التفكير ونوع من الإيمان بالمقاصد والاهداف الإنسانيّة، ومع كل ذلك يظن أنه يتوافق مع أي نوع من المعنويات وان كانت لا تتعدى قوة التخيل، يظن أن الانشغال بالتاريخ والفن والجمال والشعر والموسيقى يتمكن من سد مثل هذا الفراغ الناتج من عمق فطرة طالب الهدف وكمال مطلوب الإنسان.

خلافة العلم والإيمان

علمنا بأن العلم والإيمان «أنها لم يكن بينهما تضاد فحسب، بل هما متممان ومكملان لبعضهما. وهنا يعرض سؤال آخر. هل يمكن أن يملأ كل منهما

١- الفيلسوف البريطاني المعروف في القرن التاسع عشر.

٢- (لذات الفلسفة) ص ٢٠٦.

مكان الآخر؟

بعد أن عرفنا ما هو دور العلم، وما هو دور الإيمان، لا حاجة ماسة في عرض هذا السؤال والاجابة عليه. ومن البديهي لا العلم يتمكن من أن يكون خليفة الإيمان بحيث يهب الحب والامل بالاضافة إلى النور والقوة، ويرتقي بمستوى رغباتنا، وبالاضافة إلى أنه يمدنا للوصول إلى المقاصد والاهداف وطى الطريق إلى تلك المقاصد والاهداف، فإنه يسلب منا المقاصد والاهداف والرغبات التي تدور بحكم الطبيعة والغريزة حول محور الفردية والانانية، ويعطينا بدلاً من ذلك مقاصد وأهدافاً تدور حول محور الحب والعلاقات المعنوية والروحانية، وبالإضافة إلى أنه آله بيدنا فإنه يغير جوهرنا وماهيتنا. ولا الإيمان يتمكن من أن يكون خليفة العلم، ويعلمنا بالطبيعة، ويكشف لنا قوانينها، ويعرفنا بأنفسنا.

وقد أثبتت التجارب التاريخية أن فصل العلم والإيمان قد أدى إلى اضرار لا يمكن تعويضها يجب معرفة الإيمان على ضوء العلم، والإيمان يبتعد من الخرافات في نور العلم، وبفصل العلم عن الإيمان يتحول الإيمان إلى الجمود والتعصب الاعمى، والدوران بشدة حول نفسه، وعدم الوصول إلى مكان. والمكان الفارغ من العلم والمعرفة ينقلب فيه المؤمنون الجهلة إلى آله بيد كبار المنافقين، والذي رأينا ونرى نماذج منهم في خوارج صدر الإسلام والادوار التي تلت بصور مختلفة.

والعلم بلا إيمان سيف بيد زنجي سكران، وسراج في منتصف الليل بيد لص لسرقة أفضل البضائع، ولهذا فإن الإنسان العالم بلا إيمان اليوم لا يختلف عن الجاهل بلا إيمان في الامس أقل اختلاف من حيث طبيعة الاساليب والافعال وماهيتها. أي اختلاف يوجد بين أمثال تشرشل، وجانسون، ونيكسون، واستالين

اليوم، وبين الفراعنة وأمثال جنكيز و آتتلا بالأمس؟

من الممكن أن يقال ألم يكن العلم نوراً وقوة؟ ان نورانية العلم وقوته لا تختص بعالم الخارج، انه ينير لنا ويرينا عالمتا الداخلي ايضاً، وبالنتيجة فإنّه يجعلنا قادرين على تغيير عالمتا الداخلي ايضاً. إذن، فالعلم يتمكن من بناء العالم وبناء الإنسان ايضاً، فهو يقوم بعمله (بناء العالم) ويقوم بعمل الإنسان (بناء الإنسان) ايضاً.

والجواب هو أن كل هذه الامور صحيحة. ولكن النقطة الاساسية هي أن قوة العالم وقدرته هي من نوع قوة الآلة وقدرتها، أي أنها لها صلة بارادة الإنسان وأمره. فالإنسان عندما يريد انجاز عمل في أي ناحية يمكنه أن ينجزه بواسطة آلات العلم بصورة أفضل. ولهذا نقول: ان العلم أفضل مساعد للإنسان للوصول إلى المقاصد وطى الطرق التي اختارها الإنسان للسلوك.

ولكن الكلام في مكان آخر، الكلام في أن الإنسان عيّن المقصد قبل تشغيله الآلة. وأن الآلات تستخدم دائماً في طريق المقاصد. من أين ظهرت المقاصد؟ فالإنسان بما أنه حيوان بالطبع وانسان بالاكْتساب أي يجب أن تهذيب قابليات الإنسان الإنسانية بالتدريج في ضوء الإيمان، فهو بطبيعته يتحرك باتجاه مقاصده الطبيعية الحيوانية الفردية المادية الانانية، ويستخدم الآلات في هذا الطريق، ولهذا فهو محتاج إلى قوة لا تكون آلة الإنسان وقصده، بل تسوق الإنسان إلى جهتها كآلة، يحتاج إلى قوة تفجر الإنسان من داخله وتدفع قابلياته الداخلية إلى النشاط، يحتاج إلى قوة تتمكن من ايجاد ثورة في ضميره، وتعطيه اتجاهاً جديداً، وهذا عمل لا يتمكن عليه العلم وكشف القوانين السائدة على الطبيعة والإنسان، ومثل هذا التأثير هو وليد تقديس بعض القيم وارتفاع ثمنها في روح الإنسان، وهو بنفسه وليد عدد من النزعات السامية في الإنسان، وتلك

النزعات هي بدورها ناتجة من انطباع خاص وطراز تفكير خاص حول العالم والإنسان بحيث لا يمكن الحصول عليها في المختبرات ولا من محتوى القياسات والاستدلالات، وتلك الانطباعات هي تلك التي سوف توضح في المستقبل بأنها خارجة عن متناول العلم.

وقد أثبت تاريخ الماضي والحاضر ما ينتج عنه فصل العلم عن الإيمان، فمحاولات الافراد الإنسانية في المكان الذي كان فيه الإيمان ولم يكن العلم قد بذلت في أمور لم تنتج كثيراً أو لم تنتج إنتاجاً طيباً أحياناً، وقد أصبحت أحياناً مثاراً للعصبيات والجمود، والتنازع المضر أحياناً أخرى. وتاريخ البشر الماضي ملئ بمثل هذه الامور.

فالمكان الذي كان العلم فيه وبقي مكان الإيمان فارغاً يشبه بعض مجتمعات العصر الحاضر حيث بذلت جميع الطاقات العلمية في سبيل الانانيات وطلب الزيادات، والافضليات، والاستثمارات والاستعبادات والحيل والمكر.

ومن الممكن اعتبار القرنين أو الثلاثة الماضية عصر عبادة العلم والهروب من الإيمان. واعتقد الكثير من العلماء أن جميع مشاكل الإنسان سوف تنحل بطرف أصعب العلم، ولكن التجربة أثبتت عكس ذلك، فلا يوجد اليوم عالم بحيث ينكر حاجة الإنسان إلى نوع من الإيمان حتى ولو كان ايماناً غير ديني والذي هو أمر فوق العلم على كل حال. ويعترف «بيرتراندرسل» مع نزعاته المادية بأن:

«العلم الذي يكون الغرض منه الدخل، لا تكون نتيجته مفيدة، ولمثل هذه النتيجة يجب اتخاذ العمل ينطوي فيه «الإيمان» بشخص، بهدف أو بغاية»^(١).

فالماديون اليوم مضطرون إلى الادعاء بأننا ماديون من الناحية الفلسفية،

وهدفون من الناحية الاخلاقية. أي اننا ماديون من الناحية النظرية، وهدفون معنويون من الناحية العملية^(١). وكيف يمكن أن يكون الإنسان مادياً من الناحية النظرية ومعنوياً من الناحية العملية؟ فهذا سؤال على الماديين أنفسهم أن يجيبوا عليه.

أن «جورج سارتن» العالم العالمي الشهير، وكاتب كتاب «تاريخ العلم» المعروف، يعبر في كتابه «شش بال» (ست أجنحة) عن قصور العلم وعجزه في جعل علاقات البشر انسانية، وحاجة الإنسان الفورية إلى قوة الإيمان كما يلي:

«قام العلم في بعض المجالات بتسامٍ عظيم وعجيب، ولكن في المجالات الاخرى كالسياسة الوطنية والدولية التي تتصل بعلاقات افراد الإنسان ببعضهم لازلنا نضحك على أنفسنا»^(٢).

ويعترف جورج سارتن بأن الإيمان الذي هو موضع حاجة الإنسان هو الإيمان الديني او المذهبي، ويقول حول حاجة الإنسان إلى مثلث الفن والدين والعلم كما يلي:

«إنّ الفن يظهر الجمال، وتكون هذه الجهة سبباً في سرور الحياة. والدين يجلب الحب فهو موسيقى الحياة. والعلم يتعامل مع الحق والصدق والعقل، ويكون سبباً في ذكاء النوع البشري. ونحن محتاجون إلى هذه الثلاثة، إلى الفن، وإلى الدين، وإلى العلم ايضاً، والعلم بصورة مطلقة واجب للحياة، ولكنه لا يكفي لوحده»^(٣).

١ - جورج بوليستر: «اصول مقدماتي فلسفة».

٢ - جورج سارتن: «شش بال».

٣ - «شش بال» ص ٣٠٥.

الإيمان الديني

قد اتضح من البحوث السابقة أن الإنسان لا يتمكن من الحياة السليمة أو ينجز عملاً مفيداً مثمراً للإنسانية والمدنية الإنسانية بلا أن تكون له فكرة وهدف وإيمان، فالإنسان الفاقد للفكرة والإيمان إما أن يكون بصورة موجود غارق في الانانية بحيث لا يخرج ابداً من حيز مصالحه الشخصية وإما أن يكون بصورة موجود متردد حائر لا يعرف واجبه في الحياة والقضايا الاخلاقية والاجتماعية. فالإنسان يجابه دائماً القضايا الاخلاقية والاجتماعية ويضطر إلى أبدأ رد فعل خاص في مقابل هذه القضايا. فالإنسان إذا كان متصلاً بمدرسة أو عقيدة أو إيمان فإنّ واجبه واضح، وأما إذا لم تكن مدرسة او نظام يوضح له واجبه يقضي حياته مردداً دائماً، ويجتذب إلى هذه الجهة تارة وإلى تلك الجهة تارة اخرى. فيكون موجوداً غير متناسق. نعم، لا شك في قاعدة الالتحاق بمدرسة أو فكرة.

والذي يجب أن يكون موضع اهتمام هو أن الإيمان الديني الوحيد الذي يتمكن من أن يجعل الإنسان بصورة «مؤمن» واقعي، فيضع الانانية وحب الذات تحت شعاع الإيمان والعقيدة والمذهب، ويوجد نوعاً من «التعبد» و«التسليم» عند الشخص ايضاً بحيث لا يسمح الإنسان للشك سبيلاً في نفسه في أقل موضوع

تعرضه المدرسة. ويجعله أيضاً بصورة شيء عزيز ومحبوب وقيم، إلى حد أن تكون الحياة له بدونه تافهة ولا شيء ولا معنى لها. ويدافع عنه بنوع من الغيرة والتعصب.

والنزعات الايمانية الدينية تؤدي إلى أن يقوم الإنسان بجهود رغم نزعاته الطبيعية الفردية، ويضحى بوجوده وحيثيته في سبيل إيمانه أحياناً. وهذا يتيسر في حال تجد فيه فكرة الإنسان حالة قدسية، وسيادة مطلقة على وجود الإنسان. والقوة الدينية فقط هي التي تتمكن من أن تهب القدسية للأفكار، وتجعل حكمها نافذاً على الإنسان بقدرة تامة.

ويقوم الأشخاص أحياناً بالتضحية وترك الروح والاموال وجميع حيثياتهم لا عن طريق الفكرة والعقيدة الدينية بل تحت ضغط العقد والاحقاد وطلب الانتقام، وبالتالي رد الفعل الشديد أمام الشعور بالضغط والظلم، كما نرى نظائر ذلك هنا وهناك في العالم.

ولكن اختلاف الفكرة الدينية وغير الدينية هي عندما تتوسط العقيدة الدينية. وتهب الفكرة القدسية، تكون التضحيات برضا تام وبصورة طبيعية، وفرق بين أن يتم العمل عن رضا وإيمان الذي هو نوع من الاختبار، وبين العمل الذي يتم تحت تأثير العقد والضغط الباطنية المؤلمة وهو نوع من الانفجار.

ثانياً: إذا كانت نظرة الإنسان للعالم نظرة مادية صرفة للعالم وعلى أساس تحديد الواقع في المحسوسات، فعندئذ يشعر الإنسان في علاقته مع العالم بأن كل نوع من حب الفكرة وتعقيب الهدف الاجتماعي والإنساني بعكس الواقعيات المحسوسة.

ونتيجة النظرة الحسية للعالم هي حب الذات لا حب الفكرة، ان حب الفكرة

إذا لم يكن على أساس النظرة للعالم والتي نتيجتها المنطقية هي الفكرة، فلا يتعدى حب الخيال. أي على الإنسان أن يصنع عالماً من خياله منفصلاً عن الواقعيات الموجودة في داخله، ويأنس بذلك، ولكن حب الفكرة إذا كان ناتجاً عن الدين أو المذهب، يعتمد على نوع من النظرة للعالم والتي تكون نتيجتها المنطقية نظرة للعالم تابعة للأفكار والأهداف الاجتماعية. فالإيمان الديني صلة حميمة بين الإنسان والعالم، وبعبارة أخرى هو نوع من التناسق بين الإنسان وأهداف العالم الكلية. وأما الإيمان والأهداف غير الدينية هي نوع من الانتطاع عن العالم، وبناء عالم خيالي لنفسه، والذي لا يؤيد بأي وجه من عالم الخارج.

فالإيمان الديني لا يعين للإنسان سلسلة من التكليف رغم رغباته الطبيعية، بل أنه يغير صورة العالم في نظر الإنسان، ويعرض عناصر بالاضافة إلى العناصر المحسوسة في هيكل العالم، ويحول العالم الجاف البارد الميكانيكي المادي إلى عالم حي واع ذي شعور. والإيمان الديني يغير في انطباع الإنسان عن العالم والخلقة.

يقول «وليم جيمس» الفيلسوف والعالم النفساني الأمريكي في أوائل القرن

العشرين:

«أن العالم الذي يعرض علينا فكرة دينية لم يكن ذلك العالم المادي الذي تغيرت صورته فحسب، بل توجد أشياء في هيكل ذلك العالم أكثر مما يمكن أن تكون لشخص مادي»^(١).

وبغض النظر عن هذه كلها فإنَّ الاتجاه نحو الحقائق والواقعيات مقدس

ويستحق العبادة في جبلة كل فرد من أفراد البشر، فالإنسان مركز لعدد من الرغبات والقابليات غير المادية، ولم تكن نزعات معنوية تلقينية واكتسابية صرفة. إنها حقيقة يؤيدها العلم.

يقول ويليم جيمس:

«مهما كانت دوافع رغباتنا ومحركها قد نبعت من هذا العالم، فإن أغلب رغباتنا وأمنياتنا نبعت من عالم ما وراء الطبيعة، لأن أغلبها لا يتفق والمقاييسات المادية»^(١).

ولما كانت هذه الرغبات موجودة يجب أن تربى، وإذا لم تلاق التربية الصحيحة، ولم تستخدم بصورة صحيحة، تكون في مسير منحرف، وتؤدي إلى أضرار لا تتصور، كما أن عبادة الاصنام، عبادة الإنسان، عبادة الطبيعة وآلاف العبادات الأخرى كلها معلولة لهذا المسير. يقول «أريك فروم»:

«لا يوجد شخص لا يحتاج إلى دين، وعن الإطار الذي يحدّد اتجاه وموضوع ميوله^(٢)، أنه من الممكن ألا يكون مطلعاً على العقائد غير الدينية من مجموعة معتقداته باسم الدين الممتاز، ومن الممكن أن يفكر بالعكس بالدين له، ويعتبر معنى تعلقه بالغايات غير الدينية ظاهراً كالسيطرة والمال أو التمتع علامة للتعلق بالأمور الموافقة للمصلحة فقط. وليس الموضوع من أجل أن الإنسان له دين أو لا دين له، بل أي «دين» له»^(٣).

ومقصود هذا العالم النفساني هو أن الإنسان لا يستطيع العيش دونما

١ - ويليم جيمس: دين وروان: (الدين والنفس).

٢ - في الأصل: (ولا يريد حدود الطلب الاتجاه وموضوعاً تعلقه).

٣ - أريك فروم: ررانكاوي ودين: (علم النفس والدين).

تقديس وعبادة، وبالفرض أنه لا يعرف الله الا احد ولا يعبده، فسوف يصنع شيئاً آخر باعتباره الحقيقة الفضلى، ويجعله موضوع ايمانه وعبادته.

إذن، لما كان من الضرورة أن يكون للبشر فكرة وهدف وإيمان، ومن جهة أن الإيمان الديني هو الإيمان الوحيد الذي يتمكن من أن يجعل الإنسان تحت سيطرته الواقعية، ومن جهة اخرى فالإنسان بحكم جبلته يبحث عن شيء يقدهه ويعبده، فالطريق الوحيد هو أن تقوي الإيمان الديني .

فالقرآن الكريم هو أول كتاب يجعل الإيمان الديني بصراحة تامة :
 أولاً: يجعله نوعاً من التناسق مع جهاز الخلقة ﴿أَفَعَيِّرْ دِينَ اللَّهِ يَتَّبِعُونَ وَلَهُ
 أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(١).

ثانياً: عرفه جزء من جبلة الإنسان: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ
 الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾^(٢).

آثار الإيمان وفوائده

ومهما اتضح آثار الإيمان الديني مما قلناه إلى حد، ولاجل أن نتعرف بصورة أفضل على الآثار الحسنة لهذا «عنصر الحياة القيم» وهذا «المُلك المعنوي» نعرض هذا البحث ونعونه بصورة مستقلة.

يقول «تولستوي» الكاتب الروسي المفكر:

«الإيمان هو ذلك الشيء الذي يعيش الناس معه».

١ - سورة آل عمران - الآية ٨٣.

٢ - سورة الروم - الآية ٣٠.

ويقول الحكيم ناصر خسرو العلوي مخاطباً ابنه:

«وَلَيْتُ وَجْهِي عَنِ الدُّنْيَا إِلَى الدِّينِ، إِذِ الحَيَاةُ بَدُونِ الدِّينِ كَالسَّجْنِ، وَلِي فِي القَلْبِ مَلِكٌ مِنْ عَطَاءِ الدِّينِ، يَبْقَى خَالِداً - وَلَدِي - وَلَمْ يَهِنْ»^(١).

ان الإيمان الديني له آثار حسنة كثيرة سواء كان من ناحية ايجاد البهجة والانشراح، او من تحسين العلاقات الاجتماعية، او من ناحية الحد او ازالة المزعجات الضرورية الملازمة لبناء هذا العالم، والآن نوضح آثار الإيمان الديني في هذه الاقسام الثلاثة:

الف - البهجة والانشراح:

ان اول آثار الإيمان الديني من ناحية البهجة والانشراح هو «التفاؤل» التفاؤل بالعالم والخلقة والوجود. ان الإيمان الديني لما كان يهب شكلاً خاصاً لفهم الإنسان عن العالم بحيث يعرف الخلقة ذات هدف، والهدف خيراً وتكاملاً وسعادة، فبالطبع يجعل نظرة الإنسان متفائلة بالنسبة لنظام الوجود الكلي والقوانين السائدة عليه. ان حالة الفرد مع الإيمان في بلد الوجود تشبه حالة شخص يعيش في بلد يعتبر قوانين ذلك البلد وانظمتهم وتشكيلاته صحيحة وعادلة. ويؤمن ايضاً بصدق نية مدراء البلد الاصليين، ولا بد أن يرى مجال السمو والرقى مهيناً لنفسه والجميع الافراد الاخرين، ويعتقد - بأن الشيء الوحيد الذي يمكن ان يؤدي إلى تأخير هو كسله وعدم تجربته هو وأمثاله من المكلفين المسؤولين.

١ - في الأصل: «اتجهت من الدنيا نحو الدين لأن العالم بلا دين هو بئر لي وسجن يابني، ان لي ملكاً في القلب سوف لا يتدمر أبداً».

وفي رأي مثل هذا الشخص أن المسؤول عن التأخير هو نفسه، لا أنظمة البلد وتشكيلاته، وكل نقص موجود جاء من عدم قيامه هو وأمثاله بواجباتهم ومسؤولياتهم. وبالطبع فإن هذه الفكرة تحرك فيه الغيرة، وتدفعه إلى الحركة بالتفاؤل والأمل.

ولكن الشخص الذي لا إيمان له في بلد الوجود يشبه شخصاً يعيش في بلد يعتبر قوانين البلد وتشكيلاته ومؤسساته فاسدة وظالمة، ولا بد له من قبولها، فباطن مثل هذا الشخص مليء بالعقد والحقد، ولا يفكر باصلاح نفسه أبداً، بل يفكر أنه لما كانت الأرض والسماء على غير تمهيد فسائر انحاء الوجود ظلم وجور وخطأ، وأي اثر لصواب ذرة مثلي؟! ومثل هذا الشخص لا يلتذ بالعالم أبداً. والعالم بالنسبة له كالسجن الرهيب، ولهذا يقول القرآن الكريم: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً﴾ (١).

نعم: انه الإيمان الذي يوسع الحياة علينا في باطن أرواحنا، ويمنع من ضغط العوامل النفسية.

والاثر الثاني من آثار الإيمان الديني من ناحية البهجة والانشراح هو «تنور القلب»، عندما يرى الإنسان العالم نيرا بنور الحق بحكم الإيمان الديني، فنظرة النور هذه تنير أجواء روحه، وتظهر بحكم السراج الذي تنور في باطنه، بعكس الشخص الذي لا إيمان له فإنه يرى العالم تافهاً، مظلماً، فارغاً من الفهم والنظرة والنور.

والاثر الثالث من آثار الإيمان الديني من ناحية البهجة والانشراح هو

«الامل» بالنتيجة الطيبة للجهد الطيب.

والعالم من ناحية المنطق المادي يبقى على الحياد وبدون اهتمام بالنسبة للناس الذين يسيرون في طريق الحق أو الباطل، طريق العدل أو طريق الظلم، طريق الصواب أو طريق الخطأ ونتيجة عملهم لها صلة بشيء واحد هو «مقدار الجهد» فقط.

ولكن العالم في منطق الفرد صاحب الإيمان لم يكن على حياد وبدون اهتمام بالنسبة لوجود الطرفين، ولم يكن رد فعل العالم واحداً أمام هذين النوعين من السعي، بل أن جهاز الخلقة يقوم بحماية الناس الساعين في سبيل الحق والحقيقة والصواب والعدالة وحب الخير. ﴿إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ﴾^(١). ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾^(٢).

الأثر الرابع من آثار الإيمان الديني من ناحية البهجة والانشراح هو راحة البال، فالإنسان يبحث عن سعادته بالفطرة، ويغرق في السرور من تصور الوصول إلى السعادة، ويرتعش من فكرة مستقبل مشؤوم مقرون بالحرمان، ويضطرب ويخاف بشدة، وسبب سعادة الإنسان شيئان:

١- السعي.

٢- الثقة بظروف المحيط.

ان نجاح الطالب يتوقف على شيئين: سعيه وجهده، ثم محيط المدرسة المساعد والملائم مع تشجيع اولياء المدرسة وترغيبهم. فالطالب المجتهد المجد

١- سورة محمد، الآية ٧.

٢- سورة التوبة، هود، يوسف - الآيات ١٢٠ - ١١٥ - ٩٠.

ان لم يعتمد على المحيط الذي يدرس فيه، والمعلم الذي يضع له الدرجة في نهاية السنة. يبق قلقاً من جراء المعاملة غير العادلة فإنّ القلق والخوف يستولي على جميع وجوده طيلة السنة.

إنّ واجب الإنسان مع نفسه واضح، فلم يحصل قلق من هذه الناحية، لأنّ القلق يظهر من الشك والترديد، فالإنسان لا يشك ولا يتردد بما يتصل بنفسه، فالذي يدفع الإنسان إلى القلق والاضطراب، ولا يرى واجبه واضحاً تجاهه هو العالم.

هل أن العمل الجيد يجدي نفعاً؟ هل أن الصدق وأمانة شيء تافه؟ هل أن الحرمان هو نهاية جميع الجهود وانجاز الواجبات؟ وهنا يظهر الرعب والقلق في أرواح صورة.

فالإيمان الديني يهب للإنسان باعتباره طرفاً في المعاملة والاعتقاد والثقة بالنسبة للعالم الذي هو الطرف الآخر في المعاملة. ويزيل الرعب والقلق بالنسبة لسلوك العالم في مقابل الإنسان، ويعطيه - بدلاً من ذلك - راحة البال، ولهذا نقول: إن إحدى آثار الإيمان الديني هو راحة البال.

والآثر الآخر من آثار الإيمان الديني من ناحية البهجة والانشراح هو التمتع الأكثر بعدد من اللذات التي تسمى باللذة المعنوية. فالإنسان له لذتان: النوع الأوّل من اللذات هو ما يتعلق بأحد حواس الإنسان والذي يحصل على أثر نوع من الاتصال بين عضو من الاعضاء مع المواد الخارجية كلذة العين عن طريق النظر، والاذن عن طريق السمع، والفم عن طريق الذوق، والاصابع عن طريق اللمس.

والنوع الآخر من اللذات ما يرتبط بروح الإنسان وضميره حتى الاعماق،

ولا علاقة له بأي عضو معين، ولا يحصل على أثر اتصال بالمادة الخارجية، كلذة الإنسان بالاحسان والخدمة، أو المحبوبة والاحترام، أو بنجاحه أو نجاح ولده، وهي لا تتعلق بعضو معين، ولا تتأثر بعمل مادي خارجي بصورة مباشرة. واللذائذ المعنويّة هي أقوى وأدوم من اللذائذ المادية. ولذة التعب وعبادة الله بالنسبة للعرفاء وعشاق الحق هي من هذا القبيل من اللذائذ، فالعباد العرفاء الذين توائم عبادتهم حضور القلب والخضوع والاستغراق في العبادة يتمتعون بأعظم اللذائذ من العبادة، وقد ذكر بلغة الدين به «طعم الإيمان» و «حلاوة الإيمان»، ان للإيمان حلاوة فوق كل حلاوة وتتضاعف اللذة المعنويّة عندما تنتج الاعمال من قبيل طلب العلم، الاحسان، الخدمة، النجاح، والانتصار، من الشعور الديني، وتنتج من أجل الله، وتحسب في نطاق «العبادة».

ب - دور الإيمان في تحسين العلاقات الاجتماعية :

خلق الإنسان اجتماعياً مثل بعض الحيوانات الاخرى، ولا يتمكن الفرد لوحده من سد حاجاته، ويجب أن تكون الحياة على هيئة «شركة» بحيث يساهم الجميع في الواجبات والفوائد، ويقوم نوع من «توزيع العمل» بين الافراد مع الفارق بين الإنسان وسائر الحيوانات الاجتماعية مثل (نحل العسل) التي توزع العمل بينها بحكم الغريزة والطبيعة. وقد سلبوا أي نوع من التمرد والتخلف، بعكس الإنسان الذي هو موجود حر ومختار، ويقوم بعمله بحرية، وينجزه باعتباره «واجباً» و«تكليفاً». وبعبارة أخرى فإنّ تلك الحيوانات كما أن حاجاتها اجتماعية فإنّ غرائزها الاجتماعية تحكمها بصورة جبرية أيضاً، والإنسان حاجاته اجتماعية بدون أن تتحكم فيه الغرائز، فإنّ غرائز الإنسان الاجتماعية

موجودة في باطن الإنسان على صورة عدد من «الطلبات»^(١) والتي يجب أن تهذب في ظل التربية والتعليم.

والحياة الاجتماعية السليمة هي أن يحترم الافراد قوانين بعضهم البعض وحدودهم وحقوقهم، ويعتبرون العدالة امرأ مقدساً، ويتعاطفوا فيما بينهم، يحب أحدهم لغيره ما يحبه لنفسه، ويكره له ما يكره لها، ويعتمد ويثق بعضهم ببعض، وتكون كفياتهم الروحية كفيلة بثقتهم المتبادلة ويعد كل شخص نفسه ملتزماً ومسئولاً عن مجتمعه، ويظهر منهم التقوى والعفاف في أكثر الأماكن سرية، كما يظهر منهم في الملاء العام، ويحب كل منهم الاخر بدون أي طمع فيه، وينهضوا بوجه الظلم والجور، ولا يدعوا للظالم والمفسد مجالاً للظلم والافساد. وأن يحترموا القيم الاخلاقية، ويتحدوا معاً كأعضاء الجسد الواحد ويتفقوا.

والشيء الذي يجعل أكثر من كل شيء آخر الحق محترماً، والعدالة مقدسة، والقلوب متعاطفة، والثقة متبادلة بين الافراد، وينفذ بالتقوى والعفاف إلى أعماق وجود الإنسان، ويهب للقيم الاخلاقية الاعتبار، ويوجد جرأة الوقوف بوجه الظلم، ويوصل بين جميع الافراد كأعضاء الجسد الواحد، ويوحدهم هو الإيمان الديني.

وأن اشاعات الناس الإنسانيّة التي تشع كالنجوم في سماء التاريخ الإنساني المليء بالحوادث هي تلك التي تنبع من المشاعر الدينية.

ج - الحد من المزعجات:

إنّ حياة البشر كما يوجد فيها الطيبات، والحلاوات، والأمنيات،

والتمتعات توجد فيها الآلام، المصائب، الاندحارات، الاضرار، المرارات، وخيبة الامل بصور لا ارادية، ويمكن الوقاية من كثير منها أو ازالتها، وان كان بعد جهد كبير. ومن البديهي إن الإنسان مكلف بمجابهة الطبيعة، يبدل المرارات بالحلاوات، ولكن بعض حوادث العالم لا يمكن الوقاية منها ولا ازالتها، فمثلاً الشيخوخة، فالإنسان - شاء أو أبى - يخطو نحو الشيخوخة، ويتجه سراج عمره نحو الانطفاء، والعجز وضعف الشيخوخة وسائر عوارضها تقطب وجه الحياة. أضف إلى ذلك فكرة الموت والفناء، وغض النظر عن الوجود، والرحيل وتسليم العالم إلى الآخرين تؤلم الإنسان بصورة أخرى.

ان الإيمان الديني يخلق في الإنسان قوة الجهاد، ويجعل المرارات حلوة، فصاحب الإيمان يعلم أن لكل شيء في العالم حساباً، وإذا كان رد فعله على المرارات بالنحو المطلوب، وبالفرض أن يكون هذا غير قابل للتعويض، فهو يعوض بنحو من الانحاء من قبل الله تعالى. فالشيخ يحكم الا يكون هذا نهاية العمل وأضف إلى ذلك أنه فرد مؤمن يملأ فراغه بالعبادة والاستيناس بذكر الله، فهو يكون محبوباً بحيث تكون لذة الحياة في دور الشيخوخة بالنسبة لعباد الله أكثر من دور الشباب، وتتغير صورة الموت في نظر الفرد المؤمن مع أنها تظهر لنظر الفرد غير المؤمن، والموت بنظر مثل هذا الفرد لم يعد بعد عدماً وفناءً، وانما هو انتقال من دار فانية عابرة إلى دار باقية خالدة، ومن عالم أصغر إلى عالم اكبر، الموت انتقال من عالم العمل والزرع إلى عالم الثمر والمحصول، ولهذا فإن مثل هذا الفرد يزيل قلقه من جراء الموت، يبذل السعي في أعمال الخير التي تسمى بلغة الدين بـ«العمل الصالح».

ومن المسلم القطعي لدى علماء النفس أن أكثر الامراض النفسية الناتجة

عن مزعجات الحياة ومراراتها، تشاهد بين الأشخاص غير المتدينين. فالأشخاص المتدينون هم أكثر صيانة من هذه الأمراض بالنسبة لقوة إيمانهم، ولهذا فإنّ إحدى عوارض حياة عصرنا التي ظهرت على أثر ضعف الإيمان الديني هي ازدياد المرضى والأمراض النفسية والعصبية.

المدرسة. الفكرة

ماهي المدرسة أو الفكرة، وكيف تعرف؟ وما هي الضرورة التي تدعو الإنسان باعتباره فرداً، أو عضواً في المجتمع أن يكون تابع لمدرسة، ويلتحق بفكرة، ويكون له إيمان؟ وهل أن وجود الفكرة للفرد او المجتمع الإنسان ضروري؟ وهنا تجب المقدمة:

إنّ نشاطات الإنسان نوعان: إلتذاذية وتدييرية:

فالنشاطات الاللتذاذية هي تلك النشاطات البسيطة التي يقوم بها الإنسان تحت التأثير المباشر للغريزة أو الطبيعة أو العادة - التي هي طبيعة ثانية - للوصول الى لذة أو الهروب من ألم. فمثلاً يعطش، فيمد يده نحو الماء^(١) أو يرى خطراً ويهرب. يرغب لتدخين سيجارة، فيشعل النار فيها.

ان مثل هذه الاعمال، أعمال توافق الرغبة ولها صلة مباشرة باللذة والاللم، فالعمل الملذ يجذب الإنسان إليه بنوع من الجاذبية، والعمل المؤلم يبعد الإنسان عنه بنوع من الدفع.

والنشاطات التدبيرية هي أعمال لا جاذبية ولا دفع بها في ذاتها، ولا تجر الإنسان نحوها غريزته أو طبيعته، ولا تبعده منها. وإنما الإنسان بحكم العقل والارادة ومن أجل المصلحة الكامنة فيها أو المصلحة التي يراها في تركها، يقوم بانجازها أو تركها، أي أن المصلحة هي العلة الغائية والقوة المحركة والمثيرة للإنسان وليست اللذة. فاللذة تعينها الطبيعة، والعقل يعين المصلحة، فاللذة تثير الرغبة والمصلحة تثير الارادة. والإنسان يلتذ بالأعمال اللتذاذية حين انجاز العمل، ولكنه لا يلتذ من انجاز الاعمال المصلحية، ولكنه يفرح من تصور أنه يخطو نحو المصلحة النهائية - التي هي الخير والكمال أو اللذة في المستقبل - ويتقرب منها. وفرق بين عمل يبعث على اللذة والسرور، وبين العمل الذي لا يبعث على اللذة بل هو متعب أحياناً ولكن الإنسان يتحمل أتعابه بالرضا والسرور. فالاعمال المصلحية بسبب بعد النتيجة لم تبعث على اللذة والبهجة، ولكنها مرضية. واللذة والالام من مشتركات الإنسان، كما أن التمني من مختصات البشر. فالرضا والكره والتمني يقع في نطاق المعقولات وفي حوزة تفكير البشر لا في حوزة حواسه وادراكاته الحسية.

قلنا: إن الإنسان ينجز أعماله التدبيرية بقوة العقل والارادة بعكس الاعمال اللتذاذية التي تتم بحكم الحس والرغبة. ومعنى أنها تتم بقوة الارادة هو أن في الإنسان قوة تابعة لقوة العقل والتي تقوم بدور المنفذ لاحكام العقل، وتقوم تارة بتنفيذ الاحكام التي صادق العقل عليها والخطط الفكرية خلافاً لكل الرغبات والجاذبيات الطبيعية.

هناك طالب تدعوه طبيعة شبابه إلى النوم والاكل والراحة واللعب والشهوات، ولكن عقله المدير الذي يفكر من جهة بعاقبة هذه الاعمال الوبيلة،

ومن جهة اخرى يفكر بعاقبة الاجتهاد والسهر و غرض النظر عن الشهوة واللذة هذه العاقبة التي تؤدي إلى السلامة، وبحكم المصلحة يأمره أن يختار الشق الثاني. وفي هذا الوقت يفضل الإنسان حكم العقل الذي هو مصلحة على حكم الطبيعة الذي هو لذة، وكذلك المريض يكره الدواء، ويتعذب من استعمال الدواء المر والممزوج الطعم، ولكنه يشرب الدواء الممزوج طعمه بحكم العقل الذي يفكر في المصلحة، وبقوة الارادة السائدة على الرغبات.

فالعقل والارادة مهما يكونا أكثر قوة يتمكننا من فرض حكمهما على الطبيعة - بالرغم من ميولها بصورة أفضل.

فالإنسان في نشاطاته التدبيرية ينفذ دائماً خطة أو نظرية في مرحلة العمل، ومهما كان الإنسان أكثر تكاملاً من ناحية العقل والارادة تكون نشاطاته التدبيرية أكثر من الالتذادية، وتشاهد احياناً لدى الحيوان نشاطات تشير إلى الاهداف والتنتاج البعيدة من قبل بناء الاعشاش او الهجرات والتزاوج وانتاج النسل، ولكن لم يكن أي منها عن وعي أو عن معرفة الغرض، ومن جزاء التفكير للبحث عن طريق الوصول، واختيار الوسطة، بل تتم بنوع من الالهام الجبري والغريزي من ما وراء ذلك. والإنسان من ناحية نشاطاته التدبيرية تتسع دائرة نشاطه حتى تضم نشاطاته الالتذادية أيضاً. أي أن التخطيطات المصلحية من الممكن أن تنظم بدقة إلى حيث تضم اللذات إلى كادر المصالح، وتكون كل لذة مصلحة أيضاً بالوقت الذي هي لذة. وكل نشاط طبيعي يكون اطاعة لحكم العقل ايضاً بالوقت الذي هو استجابة لدعوة الطبيعة. وإذا كانت النشاطات التدبيرية تغطي على النشاطات الالتذادية، وإذا كانت النشاطات الالتذادية قسماً من خطة الحياة التدبيرية الكلية وبرنامجهام العام فتتطابق الطبيعة مع العقل والرغبة مع الارادة.

والنشاط التدييري بحكم كونه يدور على محور عدد من الغايات والاهداف البعيدة، يحتاج - شاء أم أبى - إلى التخطيط والبرنامج والاسلوب واختيار الوسيلة للوصول إلى المقصد ولا زال النشاط له وجهة فردية، أي شخص واحد، يدبر بنفسه لنفسه، فإن المخطط والمبرمج وصاحب النظرية ومحدد الطريق والاسلوب والوسيلة هو العقل الفردي الذي له صلة بمقدار معلوماته واطلاعاته وما تعلمه، وقوة حكمه.

ولنفرض أن النشاط التدييري قد وصل إلى أوج كماله فلا يكفي لصيرورة نشاطات الإنسان انسانية، فنشاط الإنسان التدييري هو شرط الإنسانية اللازم، لان عقل الإنسان وعلمه ووعيه وتدييره يشكل نصف انسانيته، ولكنه شرط غير كاف. والنشاط الإنساني يكون انسانياً تارة فهو بالاضافة إلى التعقل والارادة يتجه نحو النزعات الإنسانية السامية، ولا يكون في تضاد معها على الاقل، والا فإن أكثر النشاطات البشرية الاجرامية تتم بمساعدة التديير والذكاء والتفكير في النتيجة والتخطيط والنظريات، والخطط الاستعمارية الشيطانية أفضل شاهد على هذا الادعاء، ففي الاصطلاحات الدينية والإسلامية تسمى قوة التديير عندما تنفصل عن النزعات الإنسانية والايمانية وتكون في خدمة الاهداف المادية والحيوانية «مكراً» و«شيطنة» ولنغض النظر عن هذه الناحية وهي أن النشاط التدييري لم يكن انسانياً لزوماً، بل إذا كان يدور حول محور الاهداف الحيوانية يكون أكثر خطراً من النشاطات الالتذاذية الحيوانية، فمثلاً ان حيواناً يفترس حيواناً أو انساناً من أجل ملاً كرشه، ولكن الإنسان المدبر الحاسب يدمر مدنا ويحرق مئات الالاف من الناس الابرياء من أجل غرض في هذا الحد.

نعم، نغض النظر عن هذه الناحية. هل أن أهداف العقل كافية من ناحية

مجموع المصالح الفردية؟

وبعبارة أخرى: ما هي حدود عمل العقل الفردي من ناحية عرض المصالح الفردية؟ ولا بحث في أن قوة العقل والتفكير ضرورية ومفيدة من أجل تدابير الحياة الجزئية المحدودة. فالإنسان يواجه في الحياة أموراً من قبيل اختيار الصديق، اختيار الفرع الدراسي، اختيار الزوجة، اختيار الحرفة، السفر، المعاشرة، النزهة، النشاطات الخيرة، الوقوف بوجه الانحرافات والاعوجاجات... فهو محتاج دونما ريب إلى التفكير والتأمل والتدبير، وكلما فكر أكثر وأفضل حصل على نجاح أكثر، ويحتاج أحياناً إلى الاستمداد من تفكير الآخرين وتجاربهم (أصل التشاور). ففي جميع هذه الموارد الجزئية يقوم الإنسان بالتخطيط ثم تنفيذ ذلك.

فكيف ذلك في الدائرة الكلية الواسعة؟ هل يتمكن الإنسان أن يقوم بخطة كلية لجميع قضايا حياته الشخصية، فتضمها جميعاً، وتنطبق على جميع مصالح حياته؟ أو أن قدرة التخطيط الفكري فردية وفي نطاق القضايا الجزئية، ومحدودة، والاحاطة بجميع مصالح الحياة التي تضم السعادة الشاملة هي خارجة عن تكليف قوة العقل؟

أنا نعلم أن بعض الفلاسفة كانوا يعتقدون بمثل هذا «الاكتماء الذاتي»، وقد زعموا أننا اكتشفنا طريق السعادة والشقاء، وسنجعل أنفسنا سعداء بالاعتماد على العقل والارادة.

ولكننا نعلم من جهة أخرى أنه لا يوجد في العالم فيلسوفان متحدان في الرأي في معرفة هذا الطريق، فالسعادة ذاتها الغاية الأساسية، والنهاية، وتظهر في البداية مفهوماً واضحاً وبديهاً فهي من أكثر المفاهيم ابهاماً من أنه ما هي السعادة؟

وبأي الأشياء تتحقق؟ وما هو الشقاء؟ وما هي عوامله؟ لا زال معروضاً بصورة مجهول وظل غير معروف باقياً، لماذا؟ لأنه لا زال البشر نفسه ولا زالت امكانياته وقابلياته غير معروفة حتى الان. هل من الممكن أن يبقى البشر مجهولاً، وتعرف ما هي سعادته وبأي شيء تنهياً!

والاكثر من ذلك، إن الإنسان موجود اجتماعي، وقد اوجدت له الحياة الاجتماعية آلاف المشاكل والامور وعليه أن يحلها جميعاً، ويحدد موقفه تجاهها، ولما كان موجوداً اجتماعياً فإن سعادته وأهدافه، وملاك خيره وشره، طريقه وأسلوبه، اختياره للوسيلة كل ذلك مزوج بسعادة الآخرين وأهدافهم، وملاك خيرهم وشرهم، وطرقهم وأساليبهم، واختيارهم للوسيلة، ولا يتمكن من أن يختار طريقة بصورة مستقلة عن الآخرين. وعليه أن يبحث سعادته في الطريق العام الذي يوصل المجتمع إلى السعادة والكمال.

وإذا أخذنا بنظر الاعتبار موضوع حياة الروح الابدية الخالدة، وعدم وجود تجربة لدى العقل بالنسبة لنشأة ما بعد النشأة الدنيا يكون الموضوع مشكلاً جداً.

وهنا تظهر الحاجة إلى المدرسة او الفكرة رأس ضرورتها، أي الحاجة إلى نظرية كلية، وخطة جامعة ومتناسقة ومنسجمة بحيث يكون الهدف الاصلي هو كمال الإنسان وتأمين سعادة الجميع. وتتحدد فيها جميع الخطوط العريضة والأساليب، الوجوبات والمحرمات الطبييات والسيئات، النغايات والوسائل، الحاجات والالام والعلاجات، والمسؤوليات والتكاليف. وتكون ينبوع الهام التكاليف والمسؤوليات لجميع الافراد.

فالإنسان من بداية التكوين، وعلى الاقل من الدور الذي أدى فيه نمو

الحياة الاجتماعية واتساعها إلى عدد من الاختلافات^(١) كان محتاجاً إلى الفكرة، وباصطلاح القرآن الشريعة. وكلما مضى الزمان وتكامل الإنسان اشتدت هذه الحاجة. وكانت النزعات القبلية والعنصرية والقومية والشعبية والعائلية تسود المجتمعات الإنسانيّة مثل (الروح الجمعية)، وكانت هذه الروح بدورها توجد عدداً من الاهداف الجمعية (ولو كانت غير انسانيّة). وكانت تهب الاتجاه والوحدة للمجتمع، وأن النمو والتكامل العلمي والعقلي قد أضعف تلك الصلات، فالعلم بحكم ميزته الذاتية يميل إلى الفردية، يضعف العواطف والصلات العاطفية. فأن ما يهب لانسان اليوم - أو بالأحرى لانسان الغد - الوحدة والاتجاه ويعطيه الهدف المشترك، ويكون له ملاك الخير والشر والواجب والحرام هي فلسفة الحياة المختارة الواعية الهادفة المجهزة بالمنطق، وبعبارة أخرى هي الفكرة الجامعة الكاملة.

وان بشر اليوم يحتاج أكثر من بشر أمس إلى مثل فلسفة الحياة هذه. الفلسفة القادرة على أن تعطيه التعلق بحقائق فوق الفرد ومصالحه، ولا مجال اليوم للشك في أن المدرسة والفكرة هي من ضروريات الحياة الاجتماعية.

من الذي يتمكن من تخطيط مثل هذه المدرسة وبرمجتها، وبلا شك فإنّ العقل غير قادر، فهل العقل الجمعي قادر؟ هل أن الإنسان يتمكن من تخطيط مثل هذا بالاستعانة بجميع تجاربه ومعلوماته الماضية والحاضرة؟ فإذا كنّا نعتبر الإنسان اكبر مجهول لنفسه فالاولى أن يكون المجتمع الإنساني والسعادة

١ - يستنتج من مجموع آيات القرآن الكريم أن هذه الاختلافات وأن هذه الحاجات قد ظهرت من زمان نوح النبي، فأكثر الانبياء لم يكونوا أصحاب شرائع. فليرجع إلى تفسير الميزان ذيل الآية ٢٣١ من سورة البقرة «كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين...».

الاجتماعية أكثر مجهولية. إذن، مالذي يجب عمله؟ وهنا اذا كانت لنا نظرة صادقة حول الوجود والخلقة، ونعتبر نظام الوجود نظاماً متعادلاً، وننكر فراغ الوجود وتفاهته يجب أن نعترف بأن جهاز الخلقة العظيم لم يهمل هذه الحاجة العظيمة، أعظم الحاجات هذه، وقد حدد الخطوط العريضة لهذا الطريق العام من أفق فوق أفق عقل الإنسان، أي من أفق الوحي (أصل النبوة). ان عمل العقل والعلم هو الحركة داخل هذه الخطوط العريضة، وما أحسن قول ابن سينا في كتاب النجاة، عندما يبين حاجة الناس إلى الشريعة الإلهية المبينة بواسطة انسان (نبي)، فيقول: «فالحاجة إلى هذا الإنسان، في أن يبقى نوع الإنسان، ويتحصل وجوده أشد من الحاجة إلى انبات الشعر على الحاجيين وتقدير الاخص من القدمين، وأشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة إليها في البقاء، بل أن أكثر مالها أنها تنفع في البقاء».

أي أن جهاز الخلقة العظيم الذي لا يهمل الحاجات الصغيرة وغير الضرورية كيف يمكن أن يهمل أكثر الحاجات ضرورة؟!
ولكننا إذا كنا محرومين من النظرة الصادقة بالنسبة للوجود والخلقة، علينا التسليم بأن الإنسان محكوم بالحيرة والضلال، وكل خطة وفكرة تظهر من جانب الإنسان الحائر في ظلمة هذه الطبيعة ليس الا اللهو والضلال.
كما يظهر في الحديث السابق ضرورة وجود مدرسة أو فكرة فإنه يتضح ايضاً ضرورة التحاق الفرد بمدرسة أو فكرة.

ولكن التحاق الفرد بالفكرة يتخذ لنفسه صورة واقعية عندما يتخذ لنفسه شكل «الإيمان» والإيمان حقيقة لا يأتي عن طريق القوة أو من أجل المصلحة. من الممكن أن يخضع بالقوة إلى أمر ما ويسلم، ولكن الفكرة ليست اخضاعية،

الفكرة تقبلية وجاذبية، الفكرة تطلب الإيمان.

فالفكرة العملية، يجب أن تستند من جهة إلى نوع من النظرة العالمية لتتمكن من اقناع العقل وتغذية الفكر، ومن جهة أخرى يجب أن تكون قادرة على استنتاج اهداف من نظرتها العالمية من الناحية المنطقية بحيث تكون لها جاذبية، وفي هذا الوقت يتصافح الحب والاقناع اللذان هما العنصران الاساسيان للايمان يداً بيد ويقوما ببناء العالم.

وتعرض هنا عدة أمور، نضطر إلى عرضها بصورة مجملّة وموجزة، ونترك تفصيلها لفرصة مناسبة.

الف - الافكار نوعان، انسانية وجماعية - فالأفكار الإنسانية تعني الأفكار التي يكون مخاطبها نوع الإنسان لا القوم أو العنصر أو طبقة خاصة، وهي داعية لنجاة نوع الإنسان، لا نجاة وتحرير جماعة أو طبقة معينة، والخطة التي تعرضها تشمل جميع الناس لا فرقة معينة، والمساندون والمدافعون الذين تجلبهم هم من بين جميع الطبقات والجماعات والشعوب لا من بين جماعة أو طبقة معينة.

والفكرة الجماعية بالعكس، فإن مخاطبها هم الجماعة او طبقة خاصة وهي تدعو لنجاة وتحرير تلك الجماعة أو سيادتها وأفضليتها، ومخاطبها أيضاً تلك الجماعة فقط، والخطة التي تعرضها خاصة بتلك الجماعة، وتجذب المساند والمدافع والجندي من بين تلك الجماعة فقط.

ان كلا من هذين النوعين من الفكرة مبني على نوع من النظرة حول الإنسان، وان فكرة عامة وانسانية كالفكرة الإسلامية لها نوع من المعرفة عن الإنسان التي يعبر عنها بالفطرة، ومن وجهة نظر الإسلام فإن للإنسان في مجرى الخلقة، وقبل تأثير العوامل التاريخية والعوامل الاجتماعية بعد وجودي خاص،

وقد أعطيت له قابليات راقية تميزه عن الحيوان وتهب له الهوية. ووفقاً لهذه النظرية فإنّ الإنسان يتمتع في أصل الخلقة بنوع من الشعور والضمير النوعي الموجود عند جميع الناس، وقد أعطاه ذلك الضمير الفطري تعيناً نوعياً وصلاحية الدعوة وأن يكون مخاطباً، وأعطاه الحركة، وتبدأ هذه الافكار دعوتها بالاستناد إلى ضمير نوع الإنسان الفطري المعين، وتبدع الحركة.

ولبعض الافكار نظرة أخرى عن الإنسان، فالإنسان النوعي من وجهة نظر هذه الافكار لا يمتلك صلاحية الدعوة وأن يكون موضع خطاب أو حركة. لأنّ شعور الإنسان وضميره ونزعاته تتحدد تحت تأثير العوامل التاريخية في الحياة الوطنية والقومية، أو تحت تأثير العوامل الاجتماعية في موضع الإنسان الطبقي، فالإنسان المطلق - بغض النظر عن العوامل التاريخية او الاجتماعية الخاصة - ليس له شعور وضمير ولا صلاحية له للدعوة والخطاب، بل هو موجود انتزاعي لا عيني. فالماركسية والفلسفات الوطنية والقومية تقوم على مثل هذه النظرة عن الإنسان، وموضع رغبة هذه الفلسفات هي المصالح الطبقية أو العواطف القومية والعنصرية، وعلى الاكثر الثقافة القومية.

وبدون شك فإنّ الفكرة الإسلامية من النوع الأوّل، وموضع رغبتها هي فطرة الإنسان. ولهذا فإنّ مخاطب الإسلام هو «الناس» بصورة عامة^(١). لا طبقة

١ - يطرأ خطأ تارة على مفهوم هذه الكلمة (عامّة الناس) وتؤخذ مرادفة «للجماهير» التي هي النقطة المتقابلة للطبقات الممتازة، ولما كان مخاطب الإسلام هم «الناس» فقد يدعي أن دين الإسلام هو دين جماهير الناس، وخلال ذلك تعتبر هذه فضيلة للإسلام، ولكن علينا أن نعلم أن ما هو واقع وفضيلة للإسلام هو أن الإسلام قد قام بحماية جماهير الناس، لا أنّه جعل مخاطبيه

أو جماعة خاصة. وقد تمكن الإسلام بصورة عملية ان يجذب المدافع والسند من بين جميع الجماعات حتى من بين الطبقة التي قام بمحاربتها، أي طبقة الملاء والمترفين حسب اصطلاح القرآن، فأخذ الجنود من طبقة ضد تلك الطبقة نفسها، ومن جماعة ضد مصالح تلك الجماعة، بل اثاره فرد على عمله الشخصي التافه، هو عمل قام الإسلام به بكثرة في التاريخ ويقوم به. والإسلام باعتباره ديناً ينفذ الى أعماق طبقات وجود الإنسان، ومن جهة أخرى يعتمد على فطرة الإنسان الإنسانيّة قادر على أن يثير الفرد على أعماله التافهة ويهيجه، ويوجد ثورة في النفس على النفس، والتي اسمها «التوبة» فالأفكار الجماعية والطبقية تتعلق قوتها الثورية باثارة الفرد على فرد آخر أو طبقة على طبقة اخرى فقط. ولا تتمكن أبداً من اقامة ثورة الفرد على نفسه، كما أنها لا تتمكن أن تجعل للفرد رقيباً من نفسه يراقبه ويسيطر عليه. والإسلام باعتباره ديناً، وباعتباره الدين الخاتم قد جاء أكثر من أي دين سماوي آخر لاقامة العدالة الاجتماعية^(١)، وغرضه - قهراً - نجاة المحرومين والمستضعفين، والحرب والقتال مع الظالمين. ولكن مخاطب الإسلام لم يكن المحرومين والمستضعفين فقط.

كما أنه لم يجتلب حمايه من هذه الطبقة فقط، فالاسلام قد أخذ الجندي -بشهادة التاريخ - حتى من الطبقات التي قام بمحاربتها بالاستناد إلى قوة الدين

⇨ جماهير الناس فقط وفكرته فكرة جماعية وطبقية. وما هو فضيلة بصورة أكثر هو أن الإسلام بالاضافة إلى الطبقات التي تدفع الفائدة اثار الضمانر لصالح الطبقات المحرومة من بين نفس الطبقات المستفيدة ذات رؤوس الاموال والسلطة بالاستناد إلى الفطرة الإنسانية أحياناً.

١ - سورة الحديد - الآية ٢٥ ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...﴾. سورة «الاعراف» - الآية ٧٩ ﴿... قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ...﴾.

من جهة، والاعتماد على فطرة الإنسان والإنسانية من جهة أخرى. فالإسلام هو نظرية انتصار الإنسانية على الحيوانية، والعلم على الجهل، والعدالة على الظلم، والمساواة على التمييز، والفضيلة على الرذيلة، والتقوى على الهرج، والتوحيد على الشرك. وان انتصار المستضعفين على الجبابرة والمستكبرين هو أحد مظاهر هذه الانتصارات.

ب - تعقيباً للبحث السابق يجب أن يعرض هذا السؤال: هل أن للثقافة الإنسانية الاصلية ماهية وحدوية؟ أو لم يكن هناك ثقافة وحدوية، وإنما للثقافة ماهية قومية أو شعبية أو طبقية. وماله وجود أو سوف يوجد في المستقبل هي الثقافات لا الثقافة.

وهذا الموضوع يتعلّق بسؤال مفاده هل أن نوع الإنسان يتمتع بفطرة وحدوية وأصلية وأن تلك الفطرة الاصلية الوحدية تعطي الإنسان الوحدة، أو لا وجود لمثل هذه الفطرة الوحدية، وأن الثقافات هي صنائع العوامل التاريخية القومية والجغرافية أو أنها صنيعة النزعات المصلحية الطبقية. فالإسلام باعتباره يقول بالفطرة الوحدية في العالم، يؤيد الفكرة الوحدية والثقافة الوحدية.

ج - من البديهي أن الفكرة الإنسانية لا الجماعية، والفكرة الوحدية لا المبتنية على تقسيم الإنسان وتجزئته، والفكرة الفطرية لا المصلحية هي الفكرة الوحيدة التي يمكنها أن تعتمد على القيم الإنسانية وأن تكون لها ماهية انسانية.

د - هل أن كل فكرة تابعة لمكان وزمان؟ وهل أن الإنسان محكوم بأن تكون له فكرة خاصة في كل وضع زمني متغير وفي الظروف المحيطة المكانية المختلفة؟ هل أن أصل الاختلاف (بحسب المنطقة والمكان) وأصل النسخ والتبديل (بحسب الزمان) يتحكم بالفكرة؟ أو أن فكرة الإنسان كما أنها من

الناحية الجماعية واحدة لا آحاداً فهي من الناحية المكانية والزمانية واحدة أيضاً لا آحاد. وبعبارة أخرى فهي كما أنها من الناحية الجماعية عامة لا خاصة فمن الناحية الزمانية والمكانية مطلقة لا نسبية.

والفكرة التي تكون مطلقة أو نسبية بلحاظ الزمان والمكان فهي بدورها من ناحية تابعة إلى موضع رغبتها فطرة الإنسان النوعية وهدفها سعادة نوع الإنسان أو أن موضع رغبتها المصالح الجماعية والعواطف القومية والطبقية.

ومن ناحية أخرى تابعة إلى أننا نعرف ماهية التطورات الاجتماعية كيف هي؟ هل أنها عندما يتطور المجتمع ويترك دوراً وراءه ويبدأ بدور جديد يقوم المجتمع بتغيير الماهية، وبالتالي تسوده قوانين مغايرة للقوانين السائدة سابقاً، كما أن الماء - مثلاً - بعد صعود درجة الحرارة يتبدل إلى بخار، ويتحكم عليه بعد ذلك قوانين الغاز لا قوانين السوائل. أو أن التطورات والتكاملات الاجتماعية لم تكن من هذا القبيل، فقوانين المجتمع التكاملية الاصلية والمدار الذي تتطور فيه ثابتة. فالمجتمع يغير المرحلة والمكان لا يغير المدار وقانون التكامل كما أن الحيوانات تتطور وتتكامل من الناحية الحياتية، ولكن قوانين التكامل ثابتة دائماً.

ومن ناحية فإن هذا الموضوع وهو أن الفكرة من الناحية الزمانية والمكانية مطلقة أو نسبية تابعة إلى أن نظرة تلك الفكرة للعالم أية نظرة للعالم هي؟ علمية أو فلسفية ودينية، والفكرة العلمية لا يمكن أن تكون ثابتة باعتبارها مبتنية على نظرة للعالم غير ثابتة، بعكس النظرة الفلسفية للعالم المبتنية على القواعد الاساسية والبديهيات الاساسية، أو النظرة الدينية للعالم المبتنية على الوحي والنبوة.

وهنا كما أنه لا مجال لبحث موضوع الفطرة التي هي «أم المواضيع» في

المعارف الإسلامية، فلا مجال أيضاً لعرض دراسة تطورات المجتمع، ولكن في القسم الرابع من هذا الكتاب عندما نبحث عن المجتمع والتاريخ سوف نبحث تطورات المجتمع وعلاقته بالفطرة.

هـ- هل أن أصل الثبات يتحكم في الفكرة نفسها أو أصل التغيير؟ كان الحديث آنفاً في ان فكرة الإنسان هل تختلف باختلاف الأزمنة أو الامكنة؟ وكان الموضوع المعروض هناك هو موضوع نسخ الفكرة وتبديلها، ولكن الآن يعرض موضوع آخر، وهو موضوع تطور فكرة ما وتغييرها. وهو هل أن الفكرة سواء من ناحية المحتوى عامة أو خاصة؟ مطلقة أو نسبية؟ وهي من ناحية أنها ظاهرة، والظواهر متغيرة ومتطورة ومتكاملة هل هي في تطور وتحول دائم؟ وهل أن واقعية الفكرة حين الولادة تختلف عن واقعيتها في أدوار النمو والابته أي أنها يجب أن تكون دائماً موضع حك واصلاح وتجميل وتزيين واعادة نظر من قبل القادة والمعتنقين للفكرة كما نشاهد ذلك في الافكار المادية المعاصرة، والا فسوف تنهراً وتكون عتيقة وتفقد صلاحيتها؟ أو أنه من الممكن تنظيم فكرة بشكل، وتعتمد على الخطوط العريضة لحركة الإنسان والمجتمع بحيث لا تحتاج الى أية اعادة نظر وحك واصلاح من قبل القادة. ودور القادة والمفكرين ينحصر فقط في «الاجتهاد» في الفحوى والمحتوى، والتكامل الفكري يكون في ناحية الاجتهادات لا في نص الفكرة؟

والإجابة على هذا السؤال تتضح من الإجابة على الأسئلة السابقة^(١).

١ - كُنّا قد بحثنا في مقالة «ختم النبوة» في الجزء الأول من كتابنا «محمد خاتم پیامبران» من منشورات «حسينية الارشاد» والذي طبع بعد ذلك بصورة رسالة مستقلة، حول كلية الفكرة

الإسلام، المدرسة الجامعة الشاملة

ان الإسلام الذي قام على مثل هذه النظرة للعالم هو مدرسة جامعة تتمسك بالواقع. وقد اهتم الإسلام إلى جميع جوانب حاجات الإنسان الدنيوية أو الاخروية، الجسمية أو الروحية العقلية والفكرية أو العاطفية، الفردية أو الاجتماعية.

ويشكل مجموع التعاليم الإسلامية من ناحية واحدة ثلاثة اقسام:

الف - أصول العقائد، أي الاشياء الواجب على كل شخص السعي حول حصول العقيدة بالنسبة لها. والعمل الذي يقع على عاتق الإنسان في هذا المجال هو من نوع العمل التحقيقي العلمي.

ب - الاخلاقيات، أي الخصال التي يجب على الفرد المسلم أن يتحلى بها، ويبعد نفسه من أضرارها، والعمل الذي يقع على عاتق الإنسان في هذا المجال هو من نوع مراقبة النفس وبنائها.

ج - الاحكام، أي الاوامر التي تتعلق بنشاطات الإنسان الخارجية والعينية وهي تشمل النشاط المعاشي والمعادي والدنيوي والاخروي والفردية والاجتماعية.

وأصول العقائد الإسلامية خمسة باعتقاد مذهب الشيعة: التوحيد، العدل، النبوة، الإمامة، المعاد.

⇒ الإسلامية واطلاقتها، ودور الاجتهاد في تطبيقها في الظروف المكانية المختلفة والاضاع الزمانية المتغيرة، وأن الذي يتطور ويتكامل هو الاجتهاد الإسلامي لا الفكرة الإسلامية. ومن أراد فليراجع هناك.

والإسلام لا يرى التقليد والتعبد كافياً في أصول العقائد التي يجب على كل شخص أن يحصل على العقيدة الصحيحة فيها، بل يوجب على كل فرد أن يبحث عن صحة تلك العقائد بنفسه وبصورة مستقلة وبحرية. ومن وجهة نظر الإسلام لا تنحصر العبادة بالعبادة البدنية كالصلاة والصوم أو بالعبادة المالية كالخمس والزكاة هناك نوع آخر من العبادة أيضاً وهي العبادة الفكرية، فالتفكير أو العبادة الفكرية إذا كانت في سبيل توعية الإنسان ويقظته فهي أفضل وأسمى من عبادة عدة سنوات.

زلل الفكر في رأي القرآن

إنّ القرآن الكريم الذي يدعو إلى التفكير والاستنتاج الفكري ويعتبر التفكير عبادة، ولا يرى أصول العقائد صحيحة إلا بالتفكير المنطقي، يهتم بموضوع أساسي وهو أن زلات البشر الفكرية من أين تأتي؟ وأين تقع جذور الاخطاء والضلالات؟ فإذا أراد الإنسان أن يفكر صحيحاً بحيث لا يصادف خطأ وانحرافاً ماذا عليه أن يعمل؟

قد ذكر في القرآن الكريم عدداً من الامور باعتبارها موجبات الاخطاء والضلالات وعللها نذكرها كما يلي:

١ - الاعتماد على الظن بدل العلم واليقين:

يقول القرآن: ﴿وَإِنْ تَطَّعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (١).

وقد أصبح من المسلم اليوم من الناحية الفلسفية أن أحد العوامل الرئيسية لحدوث الاخطاء والاشتباهات هو هذا. وقد قرر ديكارت من بعد القرآن بألف عام وجعل هذا أول أصوله المنطقية وقال:

لا أرى كل شيء حقيقة حتى يكون لي بديهياً، وأحذر من العجلة وسبق الذهن والميول، ولا أقبل الا المتميز الواضح إلى حد بحيث لا يبقى فيه شك^(١).

٢ - الرغبات والميول النفسية:

إذا أراد الإنسان أن يحكم بصورة صحيحة عليه أن يكون محايداً في الموضوع الذي يفكر حوله، أي أنه يحاول أن يكون باحثاً عن الحقيقة ويخضع للدالة والوثائق. كالقاضي تماماً الذي ينظر في دعوى معينة ان يكون محايداً بالنسبة لطرفي الدعوى. فإذا كان القاضي وتزول الادلة التي لمصلحة الطرف الاخر وضد ذلك الطرف بصورة تلقائية، وهذا ما يسبب خطأ القاضي.

فإذا لم يحتفظ الإنسان بحياد نفسه تجاه نفي موضوع أو اثباته، وتكون رغبته النفسية تنحاز إلى جهة تدور عقربة فكره تلقائياً وبدون أن يشعر نحو ميوله النفسية ورغباتها. ولهذا يعتبر القرآن هوى النفس كالظن أحد عوامل الزلل، يقول في سورة النجم: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾^(٢).

٣ - العجلة:

إن كل حكم وابداء رأي يحتاج إلى بعض الوثائق اللازمة، ولما لم تجتمع

١ - سير حكمت در اوربا، الجزء الأول.

٢ - سورة النجم - الآية ٢٣.

الوثائق الكافية للقضية، فكل ابداء رأي بصورة عجلة يؤدي إلى الزلة، ويكرر القرآن الكريم اشارته إلى قلة مادة البشر العلمية وعدم كفايتها لبعض الاحكام الكبيرة، ويعتبر ابداء القطع بعداً عن الاحتياط فمثلاً يقول: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾^(١).

وقال الإمام الصادق عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ خَصَّ عِبَادَهُ بِأَيَّتَيْنِ مِنْ كِتَابِهِ: أَلَّا يَقُولُوا حَتَّى يَعْلَمُوا وَلَا يَرُدُّوا مَا لَمْ يَعْلَمُوا»^(٢)، (العجلة في التصديق).

والاخرى: لا ينكروا ويردوا شيئاً ما لم يحيطوا به علماً إلى مرحلة اليقين (العجلة في الانكار)^(٤).

وقال الله في آية أخرى: ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾^(٥). وقال في آية اخرى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ﴾^(٦).

٤ - التمسك بالسنة والنظر إلى الماضي:

إنّ الإنسان بحكم طبيعته الاولى عندما يرى فكرة أو عقيدة خاصة كانت موضع قبول الاجيال الماضية يتقبلها تلقائياً دون أن يعطي مجال التفكير لنفسه، فالقرآن ينبه على ألا تقبلوا متقبلات الماضين وموارد تصديقهم قبل قياسها

١ - سورة الاسراء - الآية ٨٥.

٢ - تفسير الميزان: ٣١٩/٨.

٣ - جاء في الأصل: «ان الله خص عباده وأدبهم في آيتين من القرآن: احداهما: لا يصدقوا ما لم يحيطوا به علماً».

٤ - وهذا كالمثال السابق. الترجمان.

٥ - سورة الاعراف - الآية ١٦٩.

٦ - سورة يونس - الآية ٣٩.

بمقياس العقل. وليكن لكم استقلال فكري امام مصدقات الماضين، ففي سورة البقرة في الاية ١٧٠ يقول: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ﴾.

٥ - النزعة الشخصية^(١):

إنّ احدى موجبات زلل الفكر الاخرى هي التمسك بالشخصيات (النزعة الشخصية) فالشخصيات التاريخية العظيمة أو المعاصرة يتركون أثراً على الآخرين واراداتهم من ناحية عظمة نفوسهم، وفي الحقيقة انهم يحتلون فكر الآخرين واراداتهم، فالآخرون يفكرون بما يفكر هؤلاء، ويقررون بما يقرر هؤلاء، ويفقد الآخرون امامهم استقلالهم الفكري والارادي.

فالقرآن الكريم يدعونا للاستقلال الفكري، ويعتبر التقليد الاعمى للعظماء والشخصيات موجباً للشقاء الابدي. ولذا فهو ينقل عن لسان الذين ضلوا عن هذا الطريق بأنهم يقولون يوم القيامة: ﴿رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبْرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا﴾^(٢).

مصادر التفكير في الإسلام

إنّ القرآن الذي يدعو إلى التفكير والتأمل فقد أشار إلى مصادر التفكير بالاضافة إلى اشارته إلى طرف زلل الفكر. أي أنه أشار إلى المواضيع التي ينبغي

١ - الأفضل أن يكون العنوان: «عبادة الشخصيات».

٢ - سورة الاحزاب - الآية ٦٧.

للإنسان أن يعمل فكره فيها ويستفيد منها باعتبارها مصادر للعلم والاطلاع. وقد خالف الإسلام بصورة عامة صرف الطاقة الفكرية في المواضيع التي لا ثمره فيها سوى اتعاب الفكر، أي التي لم يفتح للإنسان طريق التحقيق فيها، وكذلك المواضيع القابلة للتحقيق بالعرض ولكنها لا تفيد الإنسان. فالنبي الكريم اعتبر العلم الذي لا يفيد كسبه ولا يضر تركه علماً تافهاً، ولكن العلوم التي فتحت فيها أبواب التحقيق وهي بالاضافة إلى ذلك مفيدة أصبحت موضع تأييد وتشجيع. ان القرآن الكريم يشير إلى ثلاثة مواضيع مفيدة^(١):

١ - الطبيعة:

ذكرت آيات كثيرة في جميع القرآن وجوب التفكير الدقيق والاستنتاج حول الطبيعة أي الأرض والسماء والنجوم، والشمس والقمر، والسحاب والمطر، والرياح وسير السفن في البحار، والنباتات، والحيوانات، وبالتالي كل أمر محسوس يشاهد، الإنسان حواله، ونذكر آية منها على سبيل المثال: ﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٢).

٢ - التاريخ:

تدعو آيات كثيرة في القرآن إلى دراسة الاقوام، وتقدم ذلك كمصدر

١ - يعرض مواضيع المعرفة ومصادرها بالتفصيل في رسالة «شناخت در قرآن» (المعرفة في القرآن) والتي ذكرناها آنفاً وسوف تصدر عما قريب ان شاء الله.

٢ - سورة يونس - الآية ١٠١.

لكسب العلم، وان تاريخ البشر وتطوراته من وجهة نظر القرآن يجري وفقاً لعدد من السنن والنواميس، فالعزة والذلة، والنجاحات والاندحارات، والسعادة والشقاء في التاريخ لها حساب دقيق ومنظم، ومن الممكن أن يسيطر الإنسان على التاريخ الحاضر بمعرفة تلك الحسابات والقوانين، والاستفادة منه لصالح نفسه وصالح الناس المعاصرين، وهذه آية على سبيل المثال: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِينَ﴾ (١).

٣ - ضمير الإنسان:

ويذكر القرآن الضمير الإنساني باعتباره مصدراً لمعرفة خاصة. ومن وجهة نظر القرآن، فإن جميع الخليفة هي آيات إلهية وعلائم وآثار من أجل كشف الحقيقة، فالقرآن يعبر عن العالم المحيط بالإنسان بـ«الآفاق» وعن عالم داخل الإنسان بـ«الأنفس». ويشير عن هذا الطريق إلى أهمية الضمير الإنساني الخاصة، وقد ظهر من هنا اصطلاح الآفاق والانفس في الادب الإسلامي (٢).

ان «كنت» الفيلسوف الالمانى قال جملة لها شهرة عالمية، وقد كتبت نفسها على صخرة قبره، يقول: «شيئان يثيران اعجاب الإنسان بشدة: أحدهما: السماء المليئة بالنجوم فوق رؤوسنا. والآخر: الضمير والوجدان المستقر في باطننا».

١ - سورة آل عمران - ١٣٧.

٢ - ﴿سَرَّيْهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ سورة فصلت، الآية ٥٣.

المفهوم التوحيدي للعالم

المفهوم التوحيدي للعالم

ترجمة:

محمد علي آذرشب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

التصوّر

كل مدرسة فكرية لا بدّ أن تقوم حتماً على أساس نظرة للكون وتفسير للعالم. وهذا الأساس يصطلح عليه اسم «التصوّر»^(١).

جميع الأديان والمذاهب وكل المدارس الفكرية والفلسفية والاجتماعية تستند إلى نوع من التصوّر.

الاهداف التي تطرحها مدرسة معينة وتدعو إلى تحقيقها، والطريق الذي ترسمه، والواجبات والمحظورات التي تضعها، والمسؤوليات التي تفرضها، كلها نتائج تستتبع بالضرورة التصوّر الذي تتبنّاه تلك المدرسة.

الحكماء، قسموا الحكمة إلى: الحكمة النظرية والحكمة العملية. الحكمة النظرية تعني فهم الكون كما هو كائن، والحكمة العملية تعني فهم السلوك الحياتي

١ - هذه التسمية استعملها بعض الكتّاب الإسلاميين، وهي لا تعني طبعاً ما يقابل «التصديق» في المنطق بل تعني «النظرة العامة للكون والحياة».. ونحن في هذه الترجمة استعملنا أيضاً عبارة «مفهوم العالم» بدل التصوّر (م).

كما ينبغي أن يكون. وهذا الذي «ينبغي أن يكون» هو النتيجة المنطقية لما «هو كائن».

الاحساس والتصوّر

لا نعني من «التصوّر» طبعاً احساس العالم. التصور يعني فهم العالم، ويرتبط بمسألة «المعرفة» والمعرفة من خصائص الإنسان خلافاً للاحساس الذي يشترك فيه الإنسان وسائر الأحياء.

فهم العالم إذن من خصائص الإنسان، ويرتبط بقوة تفكيره وتعقله. كثير من الحيوانات لها قوة احساس تفوق فيها الإنسان، مثل باصرة العقاب، وشامة الكلب والنملة وسامعة الفأر، ولبعضها حواس يفتقدها الإنسان مثل حاسة الرادار الموجودة في بعض الأحياء.

الحيوانات تحسّ العالم فقط، والإنسان يفسّره أيضاً. ولسنا هنا في صدد الحديث عن المسائل العديدة المرتبطة بالمعرفة، بل الذي أردنا أن نشير إليه هو إنّ الإحساس غير المعرفة. وفي واقعنا البشري قد ينظر مجموعة من الافراد إلى ظاهرة معينة، فيتلقاها جميعهم عن طريق الحواس، لكن عدداً منهم فقط يتجه إلى تفسيرها تفسيراً واحداً أو تفسيرات^(١) متنوعة.

أنواع التصوّر

التصور أو مفهوم الإنسان للعالم يختلف باختلاف المصدر الذي ينطلق منه

١ - في الأصل: (تفسيراً).

هذا التصور. فقد يكون المنطلق: العلم، أو الفلسفة أو الدين، ومن هنا يكون للتصور ثلاثة أنواع: العلمي، والفلسفي، والمادي.

التصور العلمي (المفهوم العلمي للعالم)^(١)

لكي نفهم حدود معطيات العلم في حقل المعرفة، نذكر أولاً أن العلم يقوم على أساس: الفرضية والتجربة. حين يتجه عالم إلى اكتشاف أو تفسير ظاهرة معينة، تنقذ في ذهنه أولاً فرضية، ثم يُدخل هذه الفرضية في المختبر ويجري عليها التجارب العملية، فإن أيدتها التجارب، تتخذ الفرضية صفة المبدأ العلمي، ويبقى هذا المبدأ العلمي على اعتباره وقوته مالم تحل محله فرضية أشمل ومدعومة بتجارب أفضل.

العلم يسلك هذا الطريق في كشف العلل والمعلولات، فبالتجربة العملية يكتشف علة الشيء وأثره ومعلوله، ثم يتجه نحو علة تلك العلة، ومعلول ذلك المعلول، وهكذا يواصل العلم مسيرته في الحدود الممكنة.

عمل العلم، باعتباره يقوم على التجربة العملية، ذو مزايا ونقائص.

أهم مزايا الاكتشافات العلمية هي أنها دقيقة وجزئية ومشخصة. العلم قادر

١ - في الحقيقة لا يمكن للعلم أن يعطينا مفهوماً عاماً عن الكون والحياة، وذلك ما يؤكده الأستاذ المؤلف نفسه، ولذلك لا يمكن أن يكون هناك تصور علمي للعالم. وتقسيم التصور إلى علمي وفلسفي وديني فيه كثير من التسامح والتداخل والالتباس، إذ لا توجد في المسألة العلمية نظرة إلهية وأخرى مادية، وإنما توجد هاتان النظرتان وتتعارض المادية مع الإلهية حينما تعرض مسألة الوجود فيما وراء الطبيعة. من هنا قسّم الإمام الشهيد الصدر المفهوم الفلسفي للعالم إلى: مثالي ومادي وإلهي. (راجع فلسفتنا: المفهوم الفلسفي للعالم) - م - .

على أن يزود الإنسان بآلاف المعلومات عن موجود جزئي، وقادر على أن يزودنا بكتاب من المعلومات عن ورقة نباتية. كما إن هذه الاكتشافات - بفضل ما تقدمه للبشر من قوانين - تيسر للإنسان طريق التصرف بهذه الظواهر والسيطرة عليها، ومن هنا تنشأ الصناعة والتكنولوجيا.

إلى جانب^(١) هذه المزايا، ثمة نقائص في عمل العلم هي:

١- محدودية نطاقه: فالعلم محدود بالتجربة، وقادر على أن يتابع أعماله على الظواهر مادامت تلك الظواهر تخضع للتجربة. لكن الكون بجميع أبعاده لا يخضع للتجربة. فالعلم يستطيع أن يتابع العلل والاسباب أو المعلولات والآثار إلى حدّ معين في الواقع العملي، ويصل بعدها إلى طريق مسدود. العلم مثل مصباح قادر على أن يشق جُح الظلام إلى مدى معين. العلم لا يستطيع أن يجرب مسألة بداية العالم ونهايته ولا المسائل التي ترتبط بعبثية العالم أو هدفيته، وبقوانين المسيرة التاريخية، وبوجود سبب أعلى من المادة في حركة الكون، وبعلاقة الإنسان بحركة الكون، وبحياة الإنسان بعد الموت. ولذلك يلجأ إلى الفلسفة حين يصل إلى مثل هذه المسائل.

العالم - في نظر العلم - مثل كتاب قديم سقطت أوراقه الاولى والأخيرة، فلا مبدأ معلوم ولا منتهاه. من هنا كان المفهوم العلمي للعالم جزئياً لا كلياً. فالعلم يعرفنا على وضع بعض أجزاء العالم لا على الشكل العام والشخصية الكلية للعالم. المفهوم العلمي للعالم مثل مفهوم أناس عن فيل لمسوه في ظلمة، فذلك الذي لمس أذن الفيل قال: ان الفيل يشبه مروحة يدوية، وذلك الذي لمس رجل الفيل قال انه

١- في الأصل: (إلى هنا).

يشبه أسطوانة، أما ذلك الذي لمس ظهره قال: ان الفيل يشبه السرير.
 العطاء التجزيئي للعلم لا يمكن أن يصور لنا العالم بشكله الكلي العام.
 والعالم مثل انسان يسكن في منطقة من مناطق طهران ويعلم تفاصيل هذه المنطقة
 ودقاتها، ومثل هذا الإنسان لا يستطيع أن يفهم طهران بجميع أبعادها. ولو ضمنا
 المعلومات التجزيئية لكل منطقة من مناطق طهران إلى بعضها لما حصلنا أيضاً
 على التصوير الكلي لطهران، ولما استطعنا أن نفهم شكلها ولا ارتباط أجزائها مع
 بعضها ولا جمالها أو قبحها. ولا سبيل لنا لتكوين مفهوم عام عن طهران الا إذا
 أتاحت لنا وسيلة القاء النظرة الكلية العامة على هذه المدينة، كأن نتفحصها من
 الطائرة مثلاً.

من هنا فالعلم عاجز عن الإجابة على أهم المسائل المرتبطة بالتصور،
 وهي إعطاء صورة عامة كلية عن مجموع العالم.

٢- النقص الآخر في التصور العلمي باعتباره أساساً لايدولوجية معينة، هو
 ان العلم متزلزل يفتقد الثبات في الجانب النظري، أي في جانب تصوير الواقع كما
 هو. صورة العالم تتغير باستمرار في المنظار العلمي. لأن العلم قائم على أساس
 الفرضية والتجربة، لا على أساس المبادئ البديهية الاولية العقلية، فالفرضية
 والتجربة لهما قيمة وقتية. من هنا فالتصور العلمي متزلزل لاثبات فيه، ولذلك
 لا يمكنه أن يكون قاعدة للإيمان. الإيمان يتطلب قاعدة قوية ثابتة لايعترتها
 التزلزل والتغيير، قاعدة ذات صبغة خالدة.

٣- إضافة إلى ما سبق، قيمة التصور العلمي تتمثل في الجانب العملي
 والفني، لا في الجانب النظري. بينما الايدولوجية بحاجة إلى قاعدة ذات قيمة
 نظرية لا عملية. نعني بالقيمة النظرية للعلم قدرته على إعطاء صورة لواقع العالم.

ونعني بقيمته العملية والفنية قدرته على تصعيد مقدرة الإنسان على الصعيد العملي. تطور التكنولوجيا اليوم مظهر للقيمة العملية والفنية للعلم. ومن غرائب العلم في عالمنا المعاصر، أن قيمته العملية والفنية ازدادت ازدياداً عكسياً مع قيمته النظرية.

قد يظن بعض أن العلم حقق، في مجال خلق الإيمان والاطمئنان بحقيقة العالم، تطوراً مثل التطور الذي حققه في المجالات العملية، بينما المسألة على العكس من ذلك تماماً^(١).

مما سبق يتضح أن الايديولوجية بحاجة إلى تصور يتصف بالخصائص التالية:

- ١- قدرته على الإجابة على المسائل الأساسية للعالم ذات الارتباط بكل العالم لا بجزء خاص منه.
 - ٢- أن يقدم معرفة ثابتة موثوقة وخالدة لا معرفة مؤقتة عابرة.
 - ٣- ما يقدمه يجب أن يكون ذا قيمة نظرية كاشفة للواقع، لا أن تكون قيمته عملية فنية محضة.
- وفهمنا أن التصور العلمي يفتقد هذه المقومات الثلاثة.

التصور الفلسفي (المفهوم الفلسفي للعالم)

هذا التصور لا يبلغ في دقته وتشخصه درجة التصور العلمي، لكنّه - بدلاً من ذلك - يستند إلى سلسلة من «المبادئ». وهذه المبادئ بديهية - أولاً - ولا يمكن

١ - راجع: المفهوم العلمي للعالم، برتراند رسل، فصل: محدودية الطريقة العلمية. وفيه دلالات واضحة على رفض القيمة النظرية للعلم.

للذهن أن ينكرها، وتفرض نفسها عن طريق البرهان والاستدلال. وهي - ثانياً - عامة وشاملة، وتسمى في المصطلح الفلسفي، أحكام الموجود بما هو موجود، وتتصف بنوع من الجزم.

وليس في التصور الفلسفي ما في التصور العلمي من تزلزل وعدم ثبات، ومن محدودية في الاطار.

التصور الفلسفي يجيب على ذات الاسئلة التي تستند إليها الايديولوجيات. والتفكير الفلسفي يشخص الصورة العامة للعالم بجميع أبعادها. التصور العلمي والتصور الفلسفي كلاهما مقدمتان للعمل، ولكن بشكليين مختلفين.

التصور العلمي مقدمة للعمل باعتباره يمنح الإنسان القدرة والقوة على «التغيير» و«التصرف» في الطبيعة، ويجعله مسيطراً على الطبيعة، ليستخدمها في اتجاه تحقيق ميوله ورغباته.

والتصور الفلسفي مقدمة للعمل ومؤثر فيه أيضاً باعتباره يشخص اتجاه العمل وطريقة انتخاب الخط الحياتي للإنسان. هذا التصور مؤثر في موقف الإنسان وانفعالاته تجاه العالم، فهو يعين هذا الموقف ويبلور نظرة الإنسان إلى الكون والحياة، ويمنح الحياة معنى، ويخلصها من العبثية والفراغ.

وهذا ما نعيه من قولنا: ان العلم عاجز عن منح الإنسان تصوراً يشكل قاعدة لايديولوجية معينة بينما تقدر الفلسفة على ذلك.

التصور الديني (المفهوم الديني للعالم)

لو اعتبرنا كل نظرة عامة عن الكون والعالم تصوراً فلسفياً، بغض النظر عن

منطلق ذلك التصور، سواء كان قياساً وبرهاناً أم تلقياً عن الوحي والغيب، فينبغي أن نعتبر التصور الديني نوعاً من التصور الفلسفي. بين التصور الديني والتصور الفلسفي حدود مشتركة، خلافاً للتصور العلمي.

ولو أخذنا منطلق التصور بنظر الاعتبار، فهناك فرق طبعاً بين المفهوم الديني للعالم والمفهوم الفلسفي للعالم.

في بعض الأديان مثل الإسلام، المفهوم الديني للعالم يتخذ طابعاً فلسفياً، أي طابعاً استدلالياً والمسائل المطروحة فيه مستدلة ومبرهنة على أساس عقلي. من هنا فالتصور الإسلامي هو أيضاً تصور عقلي وفلسفي.

التصور الديني يمتاز - كما قلنا - بما يمتاز به التصور الفلسفي من ثبات وخلود، وعموم وشمول. وهناك ميزة أخرى يختص بها التصور الديني هي قداسة مبادئه.

الايديولوجية تتطلب الإيمان، والإيمان لا يمكن أن يتأتى للايديولوجية إلا إذا اكتسبت طابع الحرمة إلى حدّ التقديس، إضافة إلى طابع الخلود والثبات في أصول تلك الايديولوجية. يتضح من هذا أن التصور يستطيع أن يكون قاعدة للايديولوجية، وباعثاً على الإيمان، حين يتخذ طابعاً دينياً.

مما تقدم نفهم أن التصور يستطيع أن يكون قاعدة للايديولوجية حين يتصف بالاستحكام وسعة التفكير الفلسفي وقدسية المبادئ الدينية.

معايير تقييم التصور

نستطيع أن نضع لجودة التصور المعايير التالية:

أولاً - أن يكون قابلاً للإثبات والاستدلال، أي أن يكون - بعبارة أخرى -

مسنوداً من العقل والمنطق، وبذلك يوفر الارضية العقلية لتقبله، ويزيل الابهام والغموض عن طريق العمل.

ثانياً - أن يمنح الحياة معنى، وأن يزيل من الأذهان أفكار عبثية الحياة، وخواء المسيرة الإنسانية.

ثالثاً - أن يبعث في النفوس الإندفاع والشوق والهدفية، لتكون له قدرة الجذب ومنح الطاقة والحرارة.

رابعاً - قدرته على إعطاء طابع التقديس للأهداف الإنسانية والاجتماعية، ليبعث في نفوس معتقيه الاستعداد للتضحية وتجاوز الذات، وبذلك يوفر عنصر «ضمان التنفيذ» للمدرسة الفكرية القائمة على ذلك التصور.

خامساً - قدرته على خلق روح الإلتزام والاحساس بالمسؤولية في ضمير الأفراد أمام أنفسهم ومجتمعاتهم.

التصور التوحيدي

التصور التوحيدي يتوفر على جميع الخصائص اللازمة للتصور المطلوب وهو التصور الوحيد القادر على جمع كل هذه الخصائص.

التصور التوحيدي يعني فهم العالم على أنه خلق نتيجة لمشيئة، وأن نظام الوجود يقوم على أساس الخير والرحمة وعلى أساس البلوغ بالموجودات إلى كمالها المطلوب.

التصور التوحيدي يعني أن العالم ذو قطب واحد ومحور واحد، وأن مبدأه ومرجهه واحد «إنا لله وإنا إليه راجعون».

موجودات العالم - استناداً إلى هذا التصور - تتجه في «اتجاه» واحد، ونحو

مركز تكامل واحد، وفق نظام منسجم. ليست الخليفة موجوداً عبثياً خاوياً بدون هدف. العالم يسير وفق مجموعة نظم لا تتخلف في «السنن الالهية». والإنسان يتمتع بين الموجودات بكرامة خاصة ورسالة خاصة ويتحمل مسؤولية تربية نفسه واصلاح مجتمعه. العالم مدرسة للإنسان. والخالق يجزي كل انسان حسب نيته ومسعاها.

التصور التوحيدي يسنده المنطق والعلم والإستدلال. ويرى أن كل ذرة من ذرات العالم دليل على وجود الخالق الحكيم العليم، وكل ورقة من ورق الشجر تشكل كتاباً في معرفة الباري.

التصور التوحيدي يمنح الحياة روحاً وهدفاً ومعنى، لأنه يدفع الإنسان تجاه مسيرة تكاملية مستمرة لا تعرف الوقوف عند مرحلة معينة.

التصور التوحيدي ذو جذابية وقدرة على بعث الحرارة والطاقة في النفوس، ويقدم أهدافاً مقدسة سامية، ويصنع الأفراد المضحين المتفانين.

التصور التوحيدي هو التصور الوحيد الذي تجد فيه الإلتزام وتجد فيه مسؤولية الأفراد إزاء بعضهم الآخر مفهوماً ومعنى، كما أنه التصور الوحيد القادر على انقاذ الإنسان من السقوط في هاوية العبثية.

التصور الإسلامي

التصور الإسلامي تصور توحيدى، والتوحيد طرحه الإسلام في أنقى أشكاله وأفضل صوره.

الخالق في نظر الإسلام:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى، ١١).

وهو غني، وكل شيء محتاج إليه:

﴿أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر، ١٥).

وهو محيط بكل شيء وقادر على كل شيء:

﴿إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الشورى، ١٢).

﴿وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (الحج، ٦).

وهو موجود في كل مكان ولا يخلو منه أي مكان ولا أية جهة:

﴿فَأَيُّمَا تُولُوا فَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾. (البقرة، ١١٥).

وهو عليم بمكونات القلب وبالمقاصد وبما يخطر في الأذهان:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمَا تَوْسُوسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ

الْوَرِيدِ﴾ (ق، ١٦).

وهو مجمع الكمالات والمرتبه من كل نقص:

﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (الاعراف، ١٨٠).

وأنه ليس بجسم ولا بالإمكان رؤيته:

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (الانعام، ١٠٣).

استناداً إلى التصور التوحيدي:

العالم، مخلوق، وموجه من قبل عناية ومشيئة الهية، وإذا انقطعت عنه

العناية الالهية لحظة، يفنى ويزول.

العالم لم يُخلق عبثاً، وفي خلق العالم والإنسان أهداف حكيمة. لم يخلق

شيء في غير موضعه وبدون حكمة وفائدة. النظام القائم هو النظام الاحسن

والأكمل. والعالم يقوم على أساس العدل والحق ويقوم على أساس الأسباب

والمسببات، وينبغي أن نبحت عن كل نتيجة في مقدمتها وسببها الخاص، وأن

نتوقع من كل سبب نتيجته الخاصة.

قضاء الله وقدره يُوجدان كلَّ شيء عن طريق علته الخاصة فقط، وهما قضاء وقدرٌ سلسلة علل ذلك الشيء^(١).

ارادة الله ومشيئته تجري في العالم بشكل «سنة»، أي بصورة قانون مبدأ عام. السنن الإلهية لا تتغير، وإنما تحدث التغييرات بناء على السنن الإلهية. خير الدنيا وشرها يرتبطان بنوع سلوك الإنسان في العالم وبمواقفه وأعماله. الأفعال الصالحة - إضافة لما لها من ثواب وعقاب في الحياة الأخرى - لا تخلو في هذه الدنيا من مُقابل. التدرج والتكامل من القوانين والسنن الإلهية. العالم مهد لتكامل الإنسان.

قضاء الله وقدره مسيطران على جميع العالم، والإنسان - بموجب القضاء والقدر - موجود حرّ مختار ومسؤول ومتحكم في مصيره. الإنسان يتمتع بشرف وكرامة ذاتية ويليق لحمل أعباء الخلافة الإلهية. الدنيا لا تنفصل عن الآخرة، والعلاقة بينهما كالعلاقة بين مرحلتي الزرع والحصاد، والإنسان يحصد ما زرعه. والعلاقة بينهما كذلك مثل علاقة مرحلة الطفولة بمرحلة الشيخوخة، ومرحلة الشيخوخة حصيلة مرحلة الطفولة والشباب.

التصور الإسلامي ينشد الحقيقة

الإسلام دين ينهج الحقيقة والواقع الموضوعي. كلمة «الإسلام» تعني التسليم وتعني أن الشرط الأوّل للإنسان المسلم تسليمه أمام الواقعيات والحقائق. والإسلام يرفض كل ألوان العناد واللجاج والتعصب والتقليد الأعمى والإنحياز والكِبَر لأنها تتعارض مع روح التسليم للحقائق والواقعيات.

الإسلام يرى أن الإنسان معذور إن طلب الحقيقة بنزاهة وسعى من أجلها ولم يصلها. كما لا يعير الإسلام أهمية لاعتناق الإنسان حقيقة عن طريق التقليد أو الوراثة وما شابهها، إذا كان في معتنقها روح عناد ولجاج.

المسلم الحقيقي، رجلاً كان أم امرأة، ينشد الحقيقة، وهو لذلك يأخذ الحكمة والحقيقة أينما كانت ومن أي إنسان صدرت، ويقصد أقصى بقاع العالم لطلب العلم.

المسلم الحقيقي يطلب الحقيقة في جميع مراحل عمره، وفي جميع البقاع (دون تخصيص لمكان معين)، ويؤمن أن الحقائق العلمية ليست حكراً على أفراد معينين. لأنه يؤمن بما قاله نبي الإسلام: «خُذُوا الحكمة ولو من المشرك...» و.. «الحكمة ضالة المؤمن فليطلبها ولو في يد أهل الشرك». و «أطلبوا العلم ولو

بالصين» و«أطلبوا العلم من المهد إلى اللحد».

الإسلام يدين الظنون السطحية المتحيزة في المسائل، والتقليد الاعمي للآباء والأجداد، والتسليم للتقاليد الموروثة، لأنها معارضة لروح التسليم أمام الحقيقة وباعثة على الانحراف والابتعاد عن الواقع الموضوعي.

الله، الحقيقة المطلقة ومبدأ الوجود

الإنسان ينطوي على نزعة إلى الواقع الموضوعي. الطفل يبحث في الساعات الأولى من حياته عن ثدي أمه باعتباره واقعاً موضوعياً. ومع نموّ جسم الطفل وذنه يبدأ بالتفكيك بين نفسه والأشياء الأخرى وبالنظر إلى الأشياء باعتبارها خارجة ومنفصلة عنه. ومع أنّ ارتباطه بالأشياء عن طريق مجموعة من الأفكار فهو يستفيد من الأفكار باعتبارها وسيلة ورابطاً، ويعلم أن الحقيقة الموضوعية للأشياء هي غير الأفكار الموجودة في ذهنه.

الحقائق الموضوعية التي يدركها الإنسان عن طريق الحواس تشكل بمجموعها ما نسميه بالعالم، وتتميز بالخصائص التالية:

١ - المحدودية

الموجودات المحسوسة المشهودة، ابتداء من «الذرة» وحتى «الكوكب»، محدودة. أي أنها تشغل حيزاً مكانياً وزمانياً معيناً، وليس لها وجود خارج ذلك المكان وخارج الامتداد الزمني.

بعض الموجودات تشغل حيزاً مكانياً أكبر، وتمتد خلال فاصلة زمانية أطول، وبعضها الآخر تشغل مكاناً أقل وذات فترة زمنية أقصر، لكنها جميعاً

محدودة في اطار معين من الزمان والمكان.

٢- التغيير

موجودات العالم بأجمعها متغيرة متطورة غير ثابتة. لا يوجد في العالم المحسوس كائن باق على حال واحدة. اما أن يكون في حالة نمو وتكامل أو في حالة تدهور وانحطاط.

الموجود المادي المحسوس يطوي خلال جميع فترة وجوده مرحلة تبادل مستمر في حقيقته. اما أن يأخذ أو يعطي أو يأخذ ويعطي أيضاً. أي أنه إمّا أن يأخذ من حقيقة الأشياء الأخرى ويصيرها جزءاً من حقيقته، أو يمنح الواقع الخارجي جزءاً من حقيقته، أو يفعل العمليتين معاً. على أي حال لا يمكن لموجود مادي أن يبقى ثابتاً ساكناً، هذه واحدة أخرى من الخصائص العامة لموجودات هذا العالم.

٣- الارتباط

كل موجود في العالم «مرتبط» و «مشروط». أي ان وجوده مرتبط ومشروط بوجود شيء أو أشياء أخرى، بحيث لو انعدم ذلك الشيء أو تلك الأشياء لانعدم ذلك الموجود أيضاً.

لو أمعنا النظر في حقيقة الموجودات لالفيناها مقرونة بشرط أو شروط كثيرة. ولا يمكن أن نرى بين الموجودات موجوداً بلا شرط وبشكل مطلق (أي موجوداً محرراً من قيود الموجودات الأخرى).

كل الوجودات «مشروطة». أي أن كل واحد منها موجود على تقدير

وجود شيء آخر، وهذا الشيء الآخر بدوره موجود على تقدير وجود شيء آخر وهكذا...

٤ - الحاجة

الموجودات المحسوسة والمشهودة مرتبطة ومشروطة كما قلنا، وهي لذلك محتاجة، محتاجة إلى كل الظروف والملابسات المرتبطة بها. وكل واحد من هذه الظروف بدوره محتاج إلى مجموعة ظروف وملابسات أخرى. لا يمكن أن نعثر على وجود منطوق على «نفسه» أي مستغن عن غيره، وقادر على البقاء مع افتراض فناء غيره. من هنا فالفقر والحاجة من المظاهر العامة في موجودات الكون.

٥ - النسبية

الموجودات المحسوسة والمشهودة نسبية في أصل الوجود وفي كمالات الوجود. فلو وصفناها مثلاً بالكبر والعظمة أو بالقوة والقدرة أو بالروعة والجمال، أو بالسابقة والقدم أو حتى بالوجود والكينونة فإتنا نصفها قياساً بأشياء أخرى. فلو وصفنا الشمس مثلاً بأنها كبيرة، فإتنا نعني أنها كبيرة بالنسبة لنا ولارضنا ولكواكب منظومتنا الشمسية، إذ ان هذه الشمس صغيرة بالنسبة لبعض الكواكب، وهكذا لو وصفنا موجوداً بأنه قوي أو جميل أو عالم، حتى وجود الشيء يظهر من خلال نسبته إلى وجود آخر.

كل وجود، وكل كمال، وكل علم، وكل جمال، وكل قدرة وعظمة وجلال، انما يظهر حين نسبه إلى ما هو دونه. وبالإمكان أيضاً افتراض ما هو أسمى منه،

وكل الصفات المذكورة تنقلب إلى ضدها حين ننسب الموجود إلى ما فوقه. أي ينقلب الوجود إلى فناء، والكمال إلى نقص، والجمال إلى قبح، والعظمة والجلالة إلى حقارة.

قوة العقل والتفكير في الإنسان لا تكفي بالظواهر، خلافاً للحواس، وتنفذ إلى أعماق المظاهر الكونية. هذه القوة تقضي أن الوجود لا يستطيع أن ينحصر ويتحدد بهذه الظواهر المحدودة والمتغيرة والنسبية والمشروطة والمحتاجة.

هذه الساحة الكونية المشهودة أمامنا بمجموعها قائمة بنفسها ومستندة على ذاتها. ولا بد إذن من وجود حقيقة ثابتة، ومطلقة، وغير محدودة وغير مشروطة، وغير محتاجة، تستند إليها جميع الكائنات وحاضرة في جميع الأمكنة والأزمنة. وبدون هذه الحقيقة فإن الساحة الكونية لا تستطيع أن تقف على أقدامها، أي لا يمكن لهذه الساحة أن يكون لها وجود أساساً، ولا شيء، بدون هذه الحقيقة، سوى العدم والفناء.

القرآن الكريم يصف الله سبحانه وتعالى بأنه «قيوم»، «غني»، «صمد» مشيراً إلى أن الساحة الكونية بحاجة إلى حقيقة، «تقوم» هذه الساحة بها، هذه الحقيقة هي سند وحافظ لكل الأشياء المحدودة النسبية المشروطة. انه تعالى «غني» لأن كل شيء سواه بحاجة إليه، وهو «صمد» لأن ما سواه فارغ ومحتاج إلى حقيقة تملأ هذا الفراغ بالوجود.

القرآن الكريم يطلق على الموجودات المحسوسة المشهودة اسم «الآيات»، أي كل موجود يشكل بدوره دلالة على وجود الله المطلق وعلمه وقدرته وحياته ومشيتته.

عالم الطبيعة - في نظر القرآن الكريم - مثل كتاب مدون بيد مؤلف عليم

حكيم. وكل سطر، بل كل كلمة تدل على العلم اللامتناهي والحكمة اللامتناهية لمؤلفه.

كل علم من علوم الطبيعة هو من منظار، تعرّف على الطبيعة وهو من منظار آخر أعمق، تعرّف على الله.

ولأجل أن نفهم منطق القرآن بشأن التعرف على الطبيعة من منظور التعرف على الله نكتفي بذكر آية كريمة واحدة من آيات قرآنية كثيرة في هذا المجال:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾، (البقرة، ١٤٦).

هذه الآية تدعو إلى التعرف على الساحة الكونية بما فيها من مظاهر حركة الأفلاك، وحركة الفلك وعطاؤها الاقتصادي، ومنشأ الأمطار والغيوم، والأحياء الموجودة على ظهر الأرض. كما تؤكد الآية الكريمة على أن التعرف على هذه المظاهر الطبيعية باعث على معرفة الله.

صفات الله

القرآن الكريم يذكر أن الله متصف بجميع صفات الكمال:

﴿لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾. (الحشر، ٢٦).

والصفات السامية في كل الوجود خاصة به:

﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. (الروم، ٢٧)

من هنا فالله حي، قادر، عليم، مرید، رحيم، هاد، خالق، حكيم، غفور،

عادل... ومتّصف بكل صفات الكمال الأخرى.

وهو - تعالى - من جهة أخرى، ليس بجسم، ولا مركب، ولا ميت، ولا عاجز، ولا مجبر، ولا ظالم.

المجموعة الاولى من الصفات هي الصفات الكمالية التي يتصف بها الله. وتسمى بالصفات الثبوتية. والمجموعة الثانية ناشئة من النقصان، والله منزّه منها، وتسمى أيضاً «الصفات السلبية».

نحن نحمد الله ونسبحه نحمده حين نذكر أسماءه الحسنى وصفاته الكمالية. ونسبحه حين ننزهه عما لا يليق به. وفي الحمد والتسبيح نركز على معرفة الله. وبذلك نرتفع بأنفسنا على مدارج الكمال.

توحيد الله

ليس لله سبحانه مثيل ولا شبيه ولا شريك. ومحال أن يكون له ذلك، لأنّ التعدد من خواص الموجودات المحدودة النسبية. ولا معنى للكثرة والتعدد في الموجود اللامتناهي.

نحن نستطيع أن يكون لنا ولد واحد أو أولاد عديدون، وبمقدورنا أن نتخذ صديقاً واحداً أو أصدقاء كثيرين، ذلك لاننا محدودون وأولادنا وأصدقائنا محدودون أيضاً. والموجود المحدود يستطيع أن يتخذ له في مرتبته شركاء ونظراء، وبذلك يقبل الكثرة والتعدد. أما الموجود اللامتناهي فلا يقبل التعدد.

المثال التالي - على قصوره - مفيد في توضيح هذه المسألة:

بشأن أبعاد العالم المادي المحسوس، أي عالم الأجسام المشهودة الملموسة، انقسم العلماء إلى فريقين: فريق يذهب إلى أن أبعاد الكون محدودة،

أي أن العالم المحسوس يمتد إلى حدٍ ينتهي عنده. وفريق آخر يعتقد أن أبعاد العالم المادي لا متناهية، ولا تنتهي في أي طرف من أطرافه وليس لعالم المادة بداية ولا وسط ولا نهاية.

لو قبلنا نظرية محدودية العالم المادي لاستطعنا أن نطرح سؤالاً بشأن وجود عالم مادي آخر غير عالمنا هذا. لكننا لو قبلنا نظرية لا نهائية العالم المادي لما استطعنا أن نفترض وجود عالم مادي آخر. فكل عالم آخر نفترضه هو عين هذا العالم أو جزء منه.

هذا المثال يرتبط بعالم الأجسام والموجودات الجسمية المحدودة والمشروطة والمخلوقة، والتي ليست لها حقيقة مطلقة ومستقلة وقائمة بالذات، وهذا العالم المحدود في حقيقته لا يمكن أن نتصور له عالماً ثانياً إذا قبلنا نظرية لا نهائية أبعاده، فما بالك بالله سبحانه، وهو تعالى غير محدود وحقيقة مطلقة ومحيط بجميع الأشياء، ولا يخلو منه زمان ولا مكان، وهو أقرب إلينا من حبل الوريد. من هنا فمحال أن يكون لله نظير وشريك، بل لا يمكن افتراض ذلك.

إضافة إلى ذلك، نحن نرى آثار عناية الله، وتدييره وحكمته في جميع الموجودات. ونشاهد الإرادة الواحدة والمشية الواحدة والنظام الواحد في جميع أرجاء العالم. وهذا يشير إلى أن عالمنا ذو مصدر واحد لا مصدرين ولا عدة مصادر.

وهناك مسألة أخرى تبرز لو افترضنا تعدد الخالق، هي أن العالم سيكون خاضعاً لأكثر من إرادة وأكثر من مشيئة، وكل هذه المشيئات تؤثر في سير الأعمال بنسب متساوية. لو أن لهذا العالم إلهين مثلاً، لكان وجود كل موجود ينطوي على وجودين ينتسب كل منهما إلى إله. وكل واحد من هذين الوجودين

ينطوي بدوره على وجودين أيضاً. وهكذا نخرج بنتيجة هي عدم إمكان ظهور أي موجود، وتحول العالم إلى عدم وفناء. من هنا قال القرآن الكريم:

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾. (الانبياء، ٢٣)

العبادة:

معرفة الله الواحد الأحد الكامل المنزه من كل عيب أو نقص، ومعرفة ارتباطه بالعالم باعتباره - تعالى - خالقاً، حافظاً، فياضاً، عطوفاً، رحماناً، كل ذلك يبعث في أنفسنا دافعاً لاتخاذ موقف معين نعبر عنه بكلمة «عبادة».

العبادة نوع من الارتباط المعبر عن خضوع الإنسان وثنائه وحمده لله تعالى. هذا النوع من الارتباط، يستطيع الإنسان أن يُقيمه مع ربه فقط، ويصدق مع الله وحده. ولا يصدق كما لا يجوز مع مصدر آخر.

معرفة الله، باعتباره تعالى المبدأ الوحيد للوجود وربّ جميع الاشياء، تفرض علينا أن نوحده في العبادة، والقرآن الكريم يؤكد مراراً أن العبادة خاصة بالله، ولا ذنب أعظم من الشرك بالله.

الآن نلقي الضوء على العبادة باعتبارها ارتباط الإنسان مع الله وحده دون سواه.

تعريف العبادة

لكي يتضح مفهوم العبادة نذكر مقدمتين:

١ - العبادة اما باللفظ أو بالعمل. اللفظية عبارة عن مجموعة القراءات والأذكار نلفظها في أركان الصلاة وتلبية الحج مثلاً. والعبادة العملية، هي

الحركات والأفعال التي تؤديها لدى الركوع والسجود والقيام في الصلاة والوقوف في المشاعر، والطواف حول البيت.

أغلب العبادات تشتمل على الجانب اللفظي والعملي معاً، كما في الصلاة والحج.

٢- أعمال الإنسان على نوعين: رمزية وغير رمزية. غير الرمزية هي التي لا يُراد منها الرمز إلى معنى آخر، بل يُقصد منها تحقيق آثارها الطبيعية، مثل عمل الفلاح في مزرعته، وعمل الخياط على قماشه. فالفلاح لا يريد من عمله الا تحقيق الأثر الطبيعي للفلاحة، وليس في عمله رمز لشيء آخر.

أما الرمزية، فهي التي تعبر عن نوع من الأهداف والأحاسيس، كتحرريك الرأس علامة على التصديق، أو الانحناء علامة على الاحترام.

أكثر أعمال الإنسان من النوع الأول. وقليل منها من النوع الثاني، وهذا النوع الثاني من الأعمال له حكم الألفاظ والكلمات المستعملة للأعراب عن قصد معين.

بعد هاتين المقدمتين نقول: ان العبادة لفظية كانت أم عملية، هي عمل «ذو معنى»، فالإنسان بأقواله العبادية يعبر عن حقائق معينة، وبأعماله العبادية مثل الركوع والسجود والوقوف والطواف والإمساك يعبر عن نفس الحقائق التي ذكرها في ألفاظه.

روح العبادة

الإنسان في عباداته اللفظية والعملية يعبر عن الأمور التالية:

١- حمد الله والثناء عليه بما يختص به من الصفات. أي الصفات التي تعبر

عن الكمال المطلق، مثل العلم المطلق، والقدرة المطلقة، والإرادة المطلقة. معنى الاطلاق في الكمال والعلم والقدرة والإرادة هو إبعاد المحدودية والمشروعية عن هذه الصفات وإبعاد الحاجة عن الله تعالى.

٢- تسبيح الله وتنزيهه عن كل نقص، مثل الفناء، والمحدودية، والجهل، والضعف، والبخل والظلم وأمثالها.

٣- حمد الله وشكره، باعتباره - تعالى - المصدر الأصلي لكل أنواع الخير والنعم، وما سواه وسيلة وضعها سبحانه لوصول النعم اليها.

٤- الاقرار بالاستسلام المحض والطاعة المحضة له تعالى دونما شرط، وبأنه يستحق الطاعة والتسليم. أنه أهل لأن يأمر لأنه الله، ونحن أهل للطاعة والتسليم لأننا عبيد.

٥- نفي الشرك به في الامور المذكورة. فليس ثمّ كامل مطلق سواه، وليس هناك موجود منزّه من النقص غيره، وليس ثمّ مصدر أصلي لكل أنواع النعم عداه، ولذلك يعود الشكر كلّّه إليه. ولا موجود غيره يستحق الطاعة المحضة والتسليم المحض له. كل اطاعة، مثل اطاعة النبي والإمام والحاكم الإسلامي والوالدين والمعلم، ينبغي أن تنتهي باطاعته ورضاه تعالى، وإلا حُرِّمت تلك الإطاعة.

هذا هو الموقف الذي يليق بعبد أن يتخذه أمام الله تعالى، ولا يصدق اتخاذ مثل هذا الموقف تجاه أي موجود آخر، بل لا يجوز أيضاً.

مراتب التوحيد

للتوحيد مراتب ودرجات، وهكذا الشرك المقابل للتوحيد له مراتب ودرجات أيضاً. والموحد الواقعي هو الذي طوى كل مراحل التوحيد.

١ - توحيد الذات

توحيد الذات، وهو معرفة ذات الله على أنه واحد أحد. كل موحد يعرف الله على أنه «غني» أي أن كل شيء محتاج إليه ويستمد العون منه وهو غني عن كل شيء:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾. (فاطر، ١٥)

كما ان كل موحد يقر بأولية الله، أي أنه مبدأ الموجودات وخالقها، وكل الموجودات منه، ولم يولد هو من شيء. أي إنه بتعبير الحكماء «علة أولى».

وهذه هي أولى مراحل معرفة الله وأول تصور ينطبع في ذهن الإنسان الموحد عن الله، لأن السؤال الأول الذي يواجه الفكر الإنساني في قضية الوجود هو: هل هناك حقيقة مستقلة لم تنشأ من مصدر آخر، بل كل الحقائق الأخرى

ناشئة عنها؟

التوحيد الذاتي يعني أن الله لا يقبل التعدد، وليس له نظير:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى، ١١)

وليس ثمّ موجود في مرتبة وجوده:

﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾. (التوحيد، ٤)

التعدّد من خصائص المخلوقات والممكنات. محمد مثلاً فرد من أفراد النوع الإنساني، ومن الواضح امكان افتراض أفراد آخرين لهذا النوع. أما ذات واجب الوجود (الله) فمترّزة ومبرّأة من هذه المعاني.

وحدة ذات واجب الوجود تؤدّي إلى وحدة الكون في المبدأ والمنشأ وفي المرجع والمنتهى. الكون لم ينشأ من أصول متعددة، ولا يعود إلى أصول متعدّدة. بل نشأ من أصل واحد وحقيقة واحدة.

﴿قُلِ اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾. (الرعد، ١٦)

ويعود إلى نفس ذلك الأصل وتلك الحقيقة:

﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾. (الشورى، ٥٣)

وبعبارة أخرى: عالم الوجود ذو قطب واحد ومركز واحد ومحور واحد. علاقة الله بالكون هي علاقة الخالق بالمخلوق، أي علاقة العلة (العلة الایجادية) بالمعلول، لا علاقة الضوء بالمصباح أو علاقة الشعور الإنساني بالإنسان. صحيح أن الله «ليس عن الأشياء بخارج ولا فيها بوالج» بتعبير عليّ أمير المؤمنين، وصحيح أنه مع الأشياء، وليست الأشياء معه:

﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾. (الواقعة، ٤)

لكن هذا لا يعني أن الله بالنسبة إلى هذا العالم كالضياء بالنسبة إلى المصباح وكالشعور بالنسبة إلى جسم الإنسان. ولو كان كذلك، لاصبح الله معلولاً للعالم، لا

العالم معلولاً لله، لأنّ الضياء معلول المصباح، لا المصباح معلول الضياء. وعدم انفصال الله عن العالم لا يستلزم اتجاه الله والعالم والإنسان نحو منحي واحد، وتحرك الجميع بارادة واحدة وروح واحدة. فالله سبحانه منزّه من صفات المخلوقين:

﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾. (الصفات، ١٨٠)

٢ - توحيد الصفات

توحيد الصفات يعني فهم الخالق تعالى على أن ذاته عين صفاته، وأن صفاته تشكل مع بعضها وحدة واحدة. التوحيد الذاتي يعني نفي الأنداد والنظائر، والتوحيد الصفاتي يعني نفي كل أنواع الكثرة والتركيب في نفس الذات. ذات الباري، مع اتصافها بأوصاف الجمال والجلال الكمالية، لا تنطوي على جوانب عينية مختلفة، فاختلفت الذات مع الصفات، واختلفت الصفات مع بعضها تستلزمها محدودية الوجود، أما بالنسبة للوجود اللامتناهي، فلا يمكن تصور الكثرة والتركيب واختلفت الذات مع الصفات فيه تماماً كما لا يمكن تصور ثان لهذا الوجود.

توحيد الصفات مثل توحيد الذات، من أصول المعارف الإسلامية، ومن أسمى وأهم الأفكار البشرية التي تبلورت بشكل خاص في مدرسة أهل بيت رسول الله ﷺ.

نشير هنا إلى فقرة من أولى خطب «نهج البلاغة» تأييداً لما ذهبنا إليه وتوضيحاً لما ذكرناه في قسم توحيد الصفات:

«الحمد لله الذي لا يبلغ مدحتهُ القائلون، ولا يُحصي نعماءه العادون، ولا

يؤدّي حقه المجتهدون، الذي لا يدركه بعدُ الهمم، ولا يناله غوصُ الفطن، الذي ليس لصفته حدّ محدودٌ ولا نعتٌ موجود...

كمالُ الاخلاص له نفْيُ الصفات عنه، لشهادة كلِّ صفةٍ أنها غيرُ الموصوف، وشهادة كلِّ موصوف أنه غيرُ الصفة، فَمَنْ وَصَفَ اللهَ فَقَدْ قَرَنَهُ، وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ، وَمَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ وَمَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ...»^(١).

في هذه العبارات اثبات الصفات لله تعالى: «الذي ليس لصفته حدّ محدود»، ونفي الصفات عنه «لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف». ومنها نفهم أن الصفات التي يتصف بها الله تعالى هي الصفات اللامحدودة مثل لا محدودية الذات الإلهية وهي عين ذات الباري تعالى. والصفات المنزه والمبرأ منها هي الصفات المحدودة المنفصلة عن الذات والمنفصلة عن بعضها.

٣- توحيد الأفعال

توحيد الأفعال يعني ارجاع كل ما في العالم من نظم وسنن وعلل ومعلولات وأسباب ومسببات إلى فعل الله تعالى وعمله، واراادته. الله سبحانه وتعالى «قيوم» هذا العالم، أي ان موجودات العالم ليس لها استقلال ذاتي بل قائمة ومرتبطة بالخالق، وهذا الارتباط يشمل ساحة التأثير والعلية. من هنا فإن الخالق ليس له شريك في الفاعلية أيضاً كما في الذات. كل فاعل وكل سبب، يستمد حقيقته ووجوده وتأثيره وفاعليته منه تعالى، وهو قائم به سبحانه «ما شاء الله ولا حول ولا قوة إلا بالله».

الإنسان، مثل سائر مخلوقات الله، له الأثر الفاعل في الامور بل في مصيره أيضاً، لكنه غير «مفوض» ولا «متروك» إلى نفسه: «بحول الله وقوته أقوم وأقعد». الاعتقاد بتفويض موجود، إنساناً كان أم غير انسان، يستلزم الاعتقاد بأن ذلك الموجود شريك لله في الاستقلال وفي الفاعلية. والاستقلال في الفاعلية يستلزم الاستقلال في الذات، وهو مناف لتوحيد الذات قبل أن يكون منافياً لتوحيد الافعال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلِداً وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وِليٌّ مِنَ الذَّلِّ وَكَبَّرَهُ وَتَكَبَّرَ﴾.

٤ - التوحيد في العبادة

مراتب التوحيد الثلاث المذكورة، ترتبط بالتوحيد النظري وهي نوع من المعرفة، أما التوحيد في العبادة فهو توحيد عملي، وهو نوع من «الكيونة» و «الصيرورة».

مراتب التوحيد الثلاث تمثل التفكير الصحيح، وهذه المرحلة تمثل الاتجاه الصحيح في «الكيونة» و«الصيرورة». التوحيد النظري هو الرؤية التكاملية والتوحيد العملي هو الإندفاع على طريق الكمال. التوحيد النظري هو التوصل إلى توحيد الله، والتوحيد العملي هو «توحد» الإنسان. التوحيد النظري «رؤية» والتوحيد العملي «اندفاع».

قبل أن نشرح التوحيد العملي ينبغي أن نطرح هذا السؤال: هل التوحيد النظري - أي فهم وحدة ذات الله، والإيمان بوحدة الذات والصفات، والوحدة في الفاعلية - ممكن أم لا؟ ولو كان ذلك ممكناً، فهل هذا الفهم مؤثر في سعادة البشر، أم ان العامل المؤثر المفيد في سعادة البشر هو التوحيد العملي لا غير؟

امكان المعارف التوحيدية المذكورة في السؤال شرحناها في كتاب «أصول فلسفة و روش رئاليسم» أما بشأن تأثير هذه المعرفة في السعادة البشرية، فذلك يرتبط بفهمنا للإنسان ولسعادته.

طغيان الأفكار المادية بشأن الإنسان والوجود أدت أن يذهب - حتى بعض المؤمنين بالله - إلى أن المسائل والمعارف الإلهية ليست بذات جدوى وعديمة الفائدة، وأنها نوع من الفرار من الواقع العيني واللجوء إلى التصورات الذهنية. لكن الإنسان المسلم المؤمن بأن حقيقة الإنسان ليست حقيقة بدنية محضة، بل الحقيقة الاصيلية الإنسانية هي حقيقة روحه التي جوهرها علم و قدس و طهر، هذا الإنسان يعلم جيداً أن التوحيد - بالاصطلاح النظري - إضافة إلى كونه أساساً للتوحيد العملي، هو بحد ذاته كمال نفسي، بل أسمى مراتب الكمال النفسي. وهو يرفع الإنسان نحو الله ويمنحه الكمال:

﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾. (فاطر، ١١)

إنسانية الإنسان تتوقف على معرفة الله. لأن المعرفة الإنسانية لا تنفصل عن الإنسان. بل تشكل أعمق وأهم أجزاء وجوده. وكلما ازدادت معرفة الإنسان بالكون ونظام الوجود ومبدأ الوجود تتحقق فيه خصائص الإنسانية التي يكون العلم والمعرفة نصفاً من جوهرها.

فهم المعارف الإلهية في نظر الإسلام، وخاصة في رأي مدرسة أهل البيت، يُعتبر في حد ذاته هدف الإنسانية وغايتها، بغض النظر عن الآثار العملية والاجتماعية الناتجة عن تلك المعارف.

ولنبداً الآن بالتوحيد العملي:

التوحيد العملي أو التوحيد في العبادة، هو توحيد الاتجاه في عبادة الله.

سنوضح فيما بعد أن للعبادة في نظر الإسلام مراتب ودرجات. أوضح مراتب العبادة. أداء طقوس التنزيه والتقدیس. ولو أدى فرد مثل هذه الطقوس لغير الله لخرج من اطار أهل التوحيد ومن الإسلام. لكن العبادة في نظر الإسلام لا تنحصر بهذه المرتبة، فكل اتجاه يتجهه الإنسان، وكل تبنٍّ لمثل أعلى، هو عبادة، فمن اتخذ هواه مثلاً أعلى وهدفاً لحركته وقبله معنوية له، فقد عبدَ هواه:

﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾، (الفرقان، ٤٣)

وكل طاعة لمخلوق لم يأمر الله بطاعته، وكل خضوع واستسلام له هو عبادة لذلك المخلوق:

﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَيْبَنَهُمْ أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ﴾. (التوبة، ٣١)

﴿وَلَا يَتَّخِذُ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ﴾. (آل عمران، ٦٤)

التوحيد العملي، أو التوحيد في العبادة، يعني إذن الاتجاه بالطاعة نحو الله وحده واتخاذة قبلة للروح ومثلاً أعلى، وهدفاً في الحركة، ورفض كل طاغوت واتجاه وقبله ومثل أعلى سواه، يعني أن يركع الإنسان ويسجد وينهض ويعمل ويحيا ويموت في سبيل الله وحده.

﴿قُلْ إِنَّ صَّلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ

الْعَالَمِينَ﴾. (الانعام، ١٦٢)

كلمة «لا إله إلا الله» تفصح أكثر ما تفصح عن التوحيد العملي، أي عن رفض الاتجاه في العبودية لغير الله.

الإنسان والتوحيد

من المسائل التي شغلت الفكر الإنساني دوماً مسألة التوحيد والفرقة على

الصعيد الفردي والاجتماعي، أي مسألة وحدة الكائن الإنساني في محتواه الداخلي وفي حركته التكاملية الإنسائية، ووحدة المجتمع الإنساني في نظمه واتجاه حركته، ومسألة الأزدواجية وتعدد الشخصيات في ذات الكائن الإنساني وانقسام المجتمع إلى فئات وطبقات متصارعة متضادة.

هذه المسألة دفعت المفكرين لأن يبحثوا عن سبل وحدة الشخصية الإنسائية على الصعيدين النفسي والاجتماعي، ودفعتها على طريق انساني تكاملي منسجم.

تمخض الفكر الإنساني في هذا المجال عن ثلاث نظريات هي: المادية والمثالية والواقعية.

الف - النظرية المادية:

هذه النظرية تؤمن بأصالة المادة وترفض أية أصالة للمسائل النفسية، وتذهب إلى أن العامل الأساس في الأقسام الوجداني للإنسان وفي الانقسام والتناقض الاجتماعي للمجتمع البشري هو اختصاص الأشياء بالإنسان (الملكية الخاصة). فالملكية هي عامل الانقسام في المحتوى الداخلي للإنسان وفي المجتمع الإنساني. الإنسان موجود اجتماعي بالطبع. وكان في فجر التاريخ يعيش بصورة جماعية، وكانت الروح الجماعية هي السائدة آنذاك، ولم يكن ثمة احساس بالذاتية والفرديّة... كان الإنسان في مطلع التاريخ يعيش - بموجب هذه النظرية - حياة اشتراكية، من هنا كان الإنسان في المجتمع الاشتراكي الاولي يعيش بروح وبمشاعر جماعية، ويحصل من البر والبحر ما يسد حاجاته اليومية، ولم يكن هناك انتاج اضافي وبقي الوضع على هذا المنوال حتى اكتشف البشر

الزراعة، فظهر امكان وجود الانتاج الاضافي وإمكان استثمار فئة لفئة أخرى، وهذا أدى إلى ظهور مبدأ الملكية الخاصة. وهذا المبدأ، الذي هو بعبارة أخرى اختصاص المال والثروة - أي مصادر الانتاج ووسائل الانتاج - بفئة خاصة، أدى إلى زوال الروح الجماعية وقسم المجتمع الموحد إلى طبقتين: طبقة مرفهة مستثمرة، وطبقة كادحة محرومة. وبظهور الملكية أضحت الإنسان في أعماقه يحسّ بعزلة عن ذاته الحقيقية التي هي الذات الاجتماعية، وبدأ يحسّ على أنه «مالك» بدل احساسه أنه «انسان».

وتؤمن هذه النظرية أن الإنسان يستطيع أن يعود ثانية إلى الوحدة الخلقية والسلامة النفسية والوحدة الاجتماعية والسلامة الاجتماعية عن طريق إزالة هذا القيد وهذا الاختصاص. التاريخ يتجه اتجاهاً جبرياً نحو هذه الوحدة...

ب - النظرية المثالية

هذه النظرية تتخذ من النفس الإنسانية ومحتوى الإنسان الداخلي وعلاقة الإنسان بنفسه اطاراً وأساساً للتفكير. هذه النظرية تؤيد أن عامل الاختصاص والاضافة يحول دون الوحدة ويؤدي إلى التجزؤ والكثرة والتفرقة على صعيد النفس الإنسانية وعلى صعيد الكيان الاجتماعي، لكنها تذهب إلى أن سبب التفرقة يكمن في «المضاف» لا في «المضاف إليه».

المضاف يتجزأ بيد المضاف إليه، لا المضاف إليه بيد المضاف. اضافة الأشياء واختصاصها بالإنسان مثل المال والمرأة والمنصب وأمثالها، لا تؤدي إلى تجزؤ المحتوى الداخلي للإنسان ولا إلى تفكك المجتمع الإنساني، بل ان ما يعترض الإنسان من اضافة وارتباط قلبي بالأشياء هو سبب التجزؤ والتفرقة

والتباعد في الإنسان والمجتمع الإنساني .

«الملكية» - في رأي هذه النظرية - لا تعزل الإنسان عن ذاته ومجتمع، بل ان «مملوكية» الإنسان هي التي فصلته عن ذاته ومجتمعه . وليس من الضرورية أن نقطع اختصاص الأشياء وتعلقها بالإنسان، إن أردنا تبديل الروح الفردية إلى روح جماعية، بل ينبغي أن نقطع تعلق الإنسان بالأشياء . الإنسان هو الذي ينبغي أن يتحرر من قيود الأشياء كي يعود إلى حقيقة انسانيته، لا أن نحرر الأشياء من قيود الإنسان، إذ ليس للأشياء فاعلية وتأثير .

عامل الوحدة الخلقية والاجتماعية للإنسان هو من نوع العوامل التعليمية والتربوية، خاصة الروحية منها، لا من نوع العوامل الاقتصادية . فعامل توحيد الإنسان يتمثل في تكامله الداخلي لا في النقاط الخارجية .

الموجود البشري - بموجب هذه النظرية - حيوان أولاً بالطبع ثم هو انسان ثانياً بالاكْتساب . والإنسان يحقق انسانيته، الموجودة في وجوده بالقوة وبالفطرة، في ظل الإيمان وتأثير العوامل الصحيحة التربوية والتعليمية .

وما دام الموجود البشري بعيداً عن انسانيته فهو حيوان، وليس بالإمكان احلال وحدة معنويّة في عالم الحيوان ...

المدرسة الفكرية، التي تتخذ من المادة أساساً لوحدة الإنسان وتجزئته ومنطلقاً لوحدة المجتمع وتفرقه، لم تفهم الإنسان ولذلك لم تؤمن بأصالة انسانيته وقوة عقله و ارادته، وهي نظرية معادية للإنسانية .

أضف إلى ما سبق، استحالة قطع اختصاص تعلق الأشياء بالإنسان . فلو كان هذا الأمر ممكناً بشأن المال والثروة، فهل هذا ممكن بشأن الزوجة والأولاد والعائلة؟ هل من الممكن إعلان الشيوعية الجنسية؟ إذا كان ذلك ممكناً فلم لم تُلغِ

البلدان الشيوعية النظام العائلي؟ ولو افترضنا أن هذه البلدان أعلنت اشتراكية النظام العائلي الفطري، فما العمل تجاه المناصب والشهرة والمفاخر؟ هل يمكن تقسيم هذه أيضاً بشكل متساوٍ بين الجميع؟ ما العمل تجاه الكفاءات الجسمية والنفسية والعقلية للأفراد؟ هذه الخصائص جزء لا ينفك عن وجود الأفراد، ولا تقبل الانفصال ولا التوزيع المتساوي.

ج - النظرية الواقعية

هذه النظرية تذهب إلى أن العامل الأساس في التجزئة على الساحة الإنسانية هو تعلق الإنسان بالأشياء لا تعلق الأشياء بالإنسان. أشر الإنسان ناشئ عن «مملوكيته» لا «مالكته». من هنا فإن هذه النظرية تمنح الدور الرائد لعامل التعليم والتربية، والثورة والفكر، والإيمان، والأيدولوجية، والحرية المعنوية. وكما إن الإنسان ليس بمادة محضة فهو أيضاً - في رأي هذه النظرية - ليس بروح محضة، فالمعاد والمعاش مقترنان، والجسم والروح يتبادلان التأثير، وإلى جانب ضرورة مكافحة العوامل الروحية والنفسية للتفرقة في ضوء التوحيد والعبادة، يجب أيضاً محاربة عوامل التمييز الاجتماعي والظلم والاححاف والتسلط الطاغوتي والعبودية لغير الله.

الإسلام يتبنى مثل هذا المنطق. فعند ظهوره عمد إلى نوعين من التغيير والثورة والحركة. لم يتجه الإسلام فقط إلى إزالة المظالم الاجتماعية كي يتغير كل شيء تلقائياً. ولم يقتصر اصلاحه على المحتوى الداخلي للإنسان. الإسلام رفع نداء التوحيد الروحي والنفسي في ضوء الإيمان بالله تعالى وعبادة الله الواحد الأحد، وفي الوقت نفسه رفع راية التوحيد الاجتماعي في ضوء الجهاد ومكافحة

المظالم الاجتماعية. الاتجاه الواقعي للإسلام في التوحيد توضحه الآية الكريمة:

﴿تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ﴾^(١).

الآية تضع لوحدة الكلمة شرطين:

الأول: التوحيد في العبادة ورفض الشرك، والاتجاه نحو المثل الأعلى الحق وحده للوصول إلى الحرية المعنوية.

الثاني: زوال ظاهرة الاستعباد في المجتمع، وظاهرة انقسام المجتمع إلى سيد ومسود.

الدور الذي مارسه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في المجتمع يؤكد اتجاه الإسلام نحو الفرد والمجتمع معاً لخلق مجتمع الوحدة والتوحيد. كما تجلّى هذا الاتجاه بوضوح في ممارسات ربيب رسول الله الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام على الصعيد الفردي والاجتماعي. فعندما عرضت عليه الخلافة، في مجتمع استفحل فيه نظام التمييز الطبقي الجاهلي، قبلها كارهاً، من أجل أن ينهض بمسؤوليته الاجتماعية وردّد قائلاً:

«لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم لألقيت حبلاً على غاربها، ولسقيت آخرها بكأس أولها...»^(٢).

علي عليه السلام كان الواعظ الذي لا يترك فرصة مناسبة دون أن يعظ ويرشد

١ - سورة آل عمران، الآية ٦٤.

٢ - نهج البلاغة، الخطبة رقم ٤.

ويصلح أخلاق الناس ويغير محتوهم الداخلي، وكثرة مواعظه في نهج البلاغة تؤكد ذلك، لكنّه كان في الوقت نفسه شديداً في كفاحه لكل أنواع التمييز الاجتماعي، وهذا الاقتران في الاهتمام والاتجاه، يبيّن طبيعة عملية التغيير الاجتماعي في نظر الإسلام.

الإسلام حمل في يد منطقاً ودعوة ومنهجاً في التربية والتعليم لخلق انسان ذي محتوى داخلي موحد، ومجتمع موحد على طريق عبودية الله. وحمل في يد أخرى سيفاً لاقتلاع جذور العلاقات الإنسانيّة الظالمة وللإطاحة بالطبقة ولتنحيط الطواغيت.

ازالة الطبقة من المجتمع الإسلامي تعني طبعاً خلق المجتمع الخالي من التمييز والحرمان والطاغوت والظلم. ولا تعني ازالة التفاوت من المجتمع، لأنّ عملية مثل هذه هي الظلم بعينه.

الفرق بين التفاوت والتمييز واضح. نظام الكون ينطوي على ألوان من التفاوت تمنح العالم جمالاً وتنوعاً وتطوراً وتكاملاً ولكن يخلو هذا النظام من التمييز.

المدينة الفاضلة الإسلاميّة تعارض التمييز ولا تعارض التفاوت. المجتمع الإسلامي مجتمع المساواة والعدل والاخوة. غير أن المساواة فيه ايجابية لا سلبية. المساواة السلبية هي التي تهمل الامتيازات الطبيعية وتسلب الامتيازات الاكثاسية للأفراد. والمساواة الايجابية تعني خلق الإمكانيات المتساوية لعامة الأفراد، وإعطاء كل فرد ما جنت يده، وسلب الامتيازات الموهومة الظالمة.

ثمة أسطورة تمثل للمساواة السلبية بوضوح: يقال ان طاغية كان يعيش في منطقة جبلية، وكان يستضيف كل المارين على تلك المنطقة. ووفر للضيوف أسرة

ينامون عليها في الليل. غير أنه كان يرغب أن يكون ضيوفه متساوين في الطول، ولذلك أمر خدمه أن يقصروا من طول كل ضيف يزيد طوله على طول السرير عن طريق قطع قسم من رجله أو رأسه بالمنشار. أما بالنسبة لمن يقل طوله عن طول السرير، فأمر الخدم أن يجزّوه من الطرفين كي يبلغ طوله السرير!!

ويمكننا أن نمثل للمساواة الايجابية بعدالة معلم مخلص حنون يتعامل مع طلابه بشكل متساو. فيعطيهم علامات متساوية عند تساوي اجاباتهم في الامتحان، وعند اختلاف اجاباتهم يعطي كل واحد حقه من العلامات.

المجتمع الإسلامي مجتمع طبيعي ليس فيه تمييز، ولا مساواة سلبية. أطروحة الإسلام هي: من كلِّ قَدْر طاقته، ولكلِّ قَدْر عمله.

مجتمع التمييز مجتمع تقوم فيه علاقات الافراد على أساس الاستعداد والاستثمار. أي على أساس الاستثمار القسري وصعود مجموعة على أكتاف مجموعة أخرى. أما المجتمع الطبيعي فهو مجتمع خال من كل ألوان الاستغلال ومن الصعود على أكتاف الآخرين.

علاقة الافراد في المجتمع الإسلامي هي علاقة «التسخير المتبادل». جميعهم يكدّون ويكدحون بحرية وفي حدود امكانياتهم وكفاءاتهم، وكل واحد منهم مسخر للآخر أي أن هناك تسخيراً متبادلاً. ومن الطبيعي أن يكون الفرد المتمتع بقوة أكثر وكفاءة أعلى قادراً على جذب قوة أكثر نحوه. فالفرد المتمتع بكفاءة علمية عالية يجذب نحوه طلاب علم كثيرين ويسخّرهم أكثر. وذلك المتمتع بقابلية فنية أرقى يجعل الآخرين بشكل طبيعي منضوين تحت اشرافه الفكري والإبداعي ويسخّرهم أكثر له. من هنا فالقرآن مع تأكيده على رفض الاستعباد في المجتمع، يقرّ التفاوت الطبيعي والدرجات المختلفة للقابليات ويقرر

«العلاقة التسخيرية المتبادلة» بين الافراد .

﴿أَهُمْ يَتَسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحِمْتَ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾. (الزخرف، ٣٢)

هذه الآية تشير إلى مسألة هامة، هي ان المزايا الخاصة لا تنحصر بفئة معينة، أي لا توجد بين بني البشر فئة تفتقد المزايا الطبيعية، اذ لو كان الأمر كذلك لانقسم المجتمع إلى فئة «مسخرّة» وفئة «مسخرّة» ولاقتضى أن تقول الآية: ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذوهم سخرياً. لكن تعبير الآية الكريمة يدل على أن البشر بأجمعهم يتمتعون بمزايا طبيعية وكل منهم مسخر للآخر. بعبارة أخرى المزايا مشتركة والتسخير مشترك أيضاً.

وهنا لا بد أن نقف عند كلمة «سخريا» بضم السين في الآية الكريمة. لقد وردت هذه الكلمة بكسر السين في الآية:

﴿إِنَّهُ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْ عِبَادِي يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا وَأَرْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ﴾ * فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سُخْرِيًّا حَتَّىٰ أَنْسَوْكُم ذِكْرِي وَكُنْتُمْ مِنْهُمْ تَضْحَكُونَ﴾. (المؤمنون، ١١١، ١١٢)

﴿مَا لَنَا لَا نَرَىٰ رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُمْ مِنَ الْأَشْرَارِ أَتَّخَذْنَاَهُمْ سُخْرِيًّا أَمْ زَاغَتْ عَنْهُمْ الْأَبْصَارُ﴾. (ص، ٦٢)

القرائن في الآيتين الأخيرتين تشير إلى أن «سخرياً» تعني السخرية والاستهزاء، وهذا ما تذهب إليه جلّ التفاسير مثل: مجمع البيان، والكشاف، وتفسير الإمام، والبيضاوي، وروح البيان، والصافي والميزان. وانفرد تفسير «مجمع البيان» في نقل قول ضعيف بهذا الشأن يذهب إلى أن المقصود بالكلمة

الاستعباد والاسترقاق. وبعض ذهب إلى أن كلمة «سخرىا» بكسر السين تعني دوماً الاستهزاء وبضمها تعني المسخر.

في القرآن الكريم ورد ذكر تسخير القمر والشمس والليل والنهار والبحار والأنهار والجبال لداود عليه السلام، والريح لسليمان عليه السلام، وكل ما في الأرض والسماء للإنسان. ومن الواضح أن المقصود من التسخير في كل هذه المواضع هو أن هذه الظواهر الطبيعية خلقت لتكون خاضعة للإنسان وتحت تصرفه. وجميع الآيات تتحدث عن خضوع الأشياء للإنسان، لا خضوع الإنسان للأشياء. غير أن الآية التي نتحدث عنها (الزخرف، ٣٢) تذكر التسخير المشترك بين بني الإنسان.

كلمة التسخير لا تنطوي على الإجبار والإكراه، فالعاشق مثلاً مسخرٌ للمعشوق، والمريد مسخرٌ للمراد والمتعلم مسخرٌ للمعلم، والافراد العاديون مسخرون غالباً للنوايغ والأبطال، والتسخير في الأمثلة المذكورة لا يعني الإجبار والقسر. ولذلك فإن الحكماء المسلمين فرقوا بذكاء بالغ بين الفاعلية بالتسخير والفاعلية بالجبر. كل اجبار هو اخضاع طبعاً، ولكن ليس كل اخضاع اجباراً وقسراً.

المفهوم القرآني لكلمة التسخير هو هذا الذي ذكرناه دون شك، غير أننا لا نعلم هل أن القرآن هو الذي ابتدع هذا المصطلح ليشير إلى حقيقة رائعة في حركة الخليقة وهي ان نشاط القوي الطبيعية هو من نوع الفاعلية التسخيرية لا الجبرية ولا التلقائية، أم ان هذا المصطلح كان شائعاً قبل القرآن؟

مما سبق نفهم أن التفسيرات اللغوية التي تضيي معنى القسر والإكراه على

كلمة التسخير بعيدة عن المعنى الواقعي^(١). هؤلاء اللغويون حصروا - أولاً - مفهوم اللغة في اطار العلاقة الاجتماعية والاختيارية للأفراد، وهم - ثانياً - ضمّنوا الكلمة معنى الإكراه والإجبار. بينما القرآن استعمل الكلمة في العلاقة التكوينية دون أن يتضمن مفهومها معنى الإكراه والإجبار.

الآية الكريمة المذكورة تتحدث عن العلاقة التكوينية بين أفراد البشر في الحياة الاجتماعية باعتبارها «رابطة تسخير الجميع من أجل الجميع». وهي في الحقيقة أهم آية في حقل فلسفة الإسلام الاجتماعية.

البيضاوي في تفسيره فسّر هذه الآية بشكل رائع، تبعه في ذلك العلامة الفيض في تفسير «الصافي»، إذ ذهب إلى أن معنى «ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً»، هو اتخاذ بعضهم للبعض الآخر وسيلة لقضاء حوائجه، وبهذا تنشأ الألفة والتلاحم بينهم وينتظم بذلك سير العالم. وفي الحديث ورد ما يؤيد أن معنى الآية هو الحاجة المشتركة بين الافراد.

العلاقة التسخيرية - اضافة إلى دورها في تلاحم الاحتياجات الطبيعية لبني البشر - تحافظ على روح السباق الحرّ في الساحة الإنسانيّة، خلافاً للعلاقة الجبرية. حياة الحيوانات الاجتماعية قائمة على أساس علاقة جبرية، ولهذا تختلف اجتماعية الإنسان عن اجتماعية زنبور العسل مثلاً. فالحياة الاجتماعية لزنبور العسل خاضعة لقوانين جبرية، وليس فيها سباق، ولا إمكان هبوط أو ارتقاء. بينما يسود الساحة الاجتماعية الإنسانيّة نوع من الحرية، ولذلك كانت

١ - من هذه التفسيرات القاصرة ما ذكره صاحب «المنجد» إذ قال: سخره: كلّفه عملاً بلا أجره، قهره وذلك.

هذه الساحة ميداناً للسباق نحو التكامل والتقدم، وكل القيود التي تكبل حرية الإنسان في طريق حركته التكاملية تحول دون تفجير الطاقات الإنسانيّة.

الإنسان في نموذج النظرية المادية موجود لم يتحرر في محتواه الداخلي بل انقطعت تعلقاته الخارجية فقط، من هنا فهو مثل طائر مقصوص الجناح ومتحرر من كل قيد، لكنّه غير قادر على الطيران بسبب انعدام الجناح.

والإنسان في نموذج النظرية المثالية متحرر في محتواه الداخلي ومقيد من الخارج، وهو لذلك مثل طائر سالم الجناح مشدودة رجلاه إلى جسم ثقيل. أما الإنسان في نموذج النظرية الواقعية فهو كطائر سالم الجناح ومحرر من الإئسداد إلى ثقل وقيد.

مما سبق يتضح أن التوحيد العملي بما فيه التوحيد العملي الفردي والتوحيد العملي الاجتماعي عبارة عن وحدة الفرد في اتجاه عبادة الله الواحد الأحد، ورفض كل عبادة قلبية كاتباع الهوى وعبادة المال والجاه ونظائرها، ووحدة المجتمع في اتجاه عبادة المثل الأعلى الحق عن طريق رفض الطواغيت وازالة ألوان المظالم الاجتماعية. وما لم يصل الفرد والمجتمع إلى هذه الوحدة لا يبلغان السعادة. ولا يمكن لهذه الوحدة أن تتحقق الا في ظل عبادة الله.

القرآن الكريم يمثل لتشتت شخصية الإنسان في ظل نظام الشرك، ووحدته على مسير التكامل في ظل النظام التوحيدي اذ يقول:

﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَكِّسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا﴾ (الزمر، ٢٩)

الإنسان في اطار نظام الشرك مجذوب كل لحظة نحو قطب واتجاه، إنّه كريشة في مهب الريح تتقاذفها الرياح من كل جانب. أما في اطار النظام

التوحيدي فهو مثل سفينة مجهزة بكل وسائل القيادة تسير في حركة منتظمة منسقة
بأمره مصدرٍ خيرٍ.

درجات الشرك

كما ان للتوحيد مراتب ودرجات، كذلك الشرك له بدوره مراتب، ومن مقارنة مراتب التوحيد بمراتب الشرك يمكننا معرفة الشرك كما يمكننا معرفة التوحيد بصورة أفضل بحكم قاعدة «تعرف الأشياء بأضدادها». كان إلى جانب التوحيد الإلهي الذي بشر به الأنبياء منذ فجر التاريخ ألوان من الشرك.

الف - الشرك الذاتي

بعض الأمم كانت تؤمن بالثنوية أو بالتثليث أو بعدة مبادئ أزلية قديمة مستقلة عن بعضها، كانوا يعتقدون أن العالم ذو عدة أقطاب ومحاور ويقابله التوحيد الذاتي، والقرآن يقيم البرهان على هذا التوحيد فيقول:

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(١). (الانبياء، ٢٢)

١ - تحدثنا من قبل عن مفاد هذه الآية الكريمة، ولمزيد من التوضيح بشأن هذا البرهان، الذي يسمى برهان التمانع، راجع هوامش الجزء الخامس من كتاب «اصول فلسفة وروش رئاليسم».

بواعث الشرك الذاتي

يحلو للبعض أن يفسر كل الظواهر الإنسانيّة على أساس النظام الاجتماعي القائم، وخاصة النظام الاقتصادي، وهؤلاء راحوا يفسرون التثليث والثنوية والتوحيد على أساس انقسام النظام الاجتماعي إلى ثلاثة أقطاب أو قطبين أو اتجاهه نحو قطب واحد. وهذا الانقسام الاجتماعي ترك أثره على تفكير الأفراد وعلى إيمانهم بمبدأ العالم.

وهذا التفسير ينطلق من نظرية فلسفية تحدثنا عنها من قبل، وهي نظرية تؤمن بأن كل الجوانب الروحية والفكرية للإنسان وكل المؤسسات المعنوية للمجتمع مثل العلم والقانون والفلسفة والدين والفن تابعة للأنظمة الاجتماعية القائمة وخاصة النظام الاقتصادي. ولما كنّا نؤمن بأصالة واستقلال الفكر والأيديولوجية والإنسانية فنحن نرفض هذه النظرية لتفسير الشرك والتوحيد.

وهنا لا بد أن أشير إلى مسألة أخرى كي لا تختلط بالمسألة السابقة، وهي: ان العقيدة والدين قد يستخدمان في نظام اجتماعي لتحقيق أغراض مصلحة، كما استخدم مشركو قريش عبادة الأصنام لحفظ عائداتهم الاقتصادية ومراكزهم الاجتماعية. غير أن كبار المرابين من حماة نظام الشرك الجاهلي مثل أبي سفيان وأبي جهل والوليد بن المغيرة لم يكن لديهم أدنى إيمان بهذه الأصنام، وإنما دافعوا عنها للحفاظ على النظام الاجتماعي القائم. وهذا الدفاع اتخذ صورة جادة حين بزغ فجر الإسلام المعادي للنظام الاستثماري والربوي - حماة الأصنام كانوا يرون في الإسلام خطراً يهدد مصالحهم، ومن هنا هبوا لمجابهته متذرعين بالمحافظة على حرمة العقائد السائدة.

القرآن الكريم أشار إلى المسألة المذكورة في مواضع عديدة وخاصة في قصة فرعون وموسى، لكنّ هذه المسألة - كما هو واضح - غير مسألة تفسير كل الأوضاع الفكرية والإيمانية على أساس القاعدة الاقتصادية.

ما ترفضه مدرسة الأنبياء بشدّة هو تفسير نشأة كل مدرسة فكرية على أساس الاتجاهات الاجتماعية الناشئة بدورها عن الأوضاع الاقتصادية. فهذا التفسير المادي يرى أن رسالات الأنبياء التوحيدية بدورها منبثقة عن الاتجاهات الاجتماعية ووليدة الحاجات الاقتصادية القائمة في عصر ظهور تلك الرسائل.

القرآن الكريم يقرّر وجود الفطرة الإنسانيّة، ويعتبر الفطرة بُعداً وجودياً أساسياً للإنسان وباعثاً على ظهور مجموعة من الأفكار والضرورات، ويذهب إلى أن دعوة الأنبياء تنبثق تلبية لهذه الضرورات الفطرية.

والقرآن الكريم يعتبر الفطرة التوحيدية العامة للبشر بناءً تحتياً وحيداً للتوحيد، ويرفض اعتبار الظروف الطبقيّة عاملاً جبرياً لظهور الفكر والعقيدة. فلو كان للظروف الطبقيّة مثل هذا الدور لما استحق فرعون اللوم، ولما استحق الثائرون على فرعون ثناءً، لأنّ الإنسان بموجب هذه النظرية المادية مرغم على الاتجاه في أفكاره وعقائده نحو متطلبات طبقتة الاقتصادية. وإنما يستحق الإنسان اللوم أو الثناء حين يستطيع أن يكون في وضع غير الوضع الذي هو عليه. أما إذا لم يستطع أن يغيّر ما عليه فلا يستحق لوماً ولا ثناءً. وهل تستطيع مثلاً أن تطري أو تلوم إنساناً أسود أو أبيض على لونه؟!

نحن نعلم أن الإنسان غير أسير لوضعه الطبقي يستطيع أن يثور ضد مصالحه الطبقيّة، كما ثار موسى المتربي في بلاط فرعون ومثل هذه الثورة خير دليل على

أن التفسيرات الاقتصادية للاحداث لا تعدو أن تكون خرافة إضافة إلى أنها تسلب الإنسان إنسانيته.

هذا لا يعني طبعاً أن الوضع المادي والوضع الفكري لا يتبادلان التأثير، بل يعني رفض أن يكون أحدهما بناءً تحتياً والآخر بناءً فوقياً. القرآن الكريم أقرّ التأثير المتبادل بين الوضع المادي والوضع الفكري اذ قال:

﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ * أَن رَّاهُ اسْتَعْتَفَى *﴾ (العلق، ٧)

كما ان القرآن يشير مراراً إلى دور فئة الملائم والمترفين في الوقوف بوجه دعوة الأنبياء ودور فئة المستضعفين الخاص في دعم الرسالات الإلهية، لكن كتاب الله العزيز يقرر في الوقت نفسه أن أفراد كلا الفئتين قابلون للتذكر والدعوة لما يحملونه من فطرة إنسانية، مع فارق بينهما هو ان أفراد فئة الملائم والمترفين ينبغي أن يجتازوا عقبة تقف أمامهم تتمثل في مصالحهم المادية وامتيازاتهم الظالمة، كي يلبّوا دعوة الحق، بينما لا تقف أمام فئة المستضعفين هذه العقبة. فهم المخفون الذين قال عنهم سلمان الفارسي: نجى المخفون. هذا إلى جانب عامل آخر يشجّع المستضعفين على تلبية نداء الرسالات الإلهية هو انتقالهم من وضعهم المأساوي إلى حياة أفضل. من هنا كان أكثر أتباع الأنبياء من المستضعفين. غير أن الأنبياء كانوا يكسبون لهم دوماً أنصاراً من الفئات الأخرى أيضاً، ويدفعونهم نحو الثورة على طبقتهم وقاعدتهم الطبقيّة. كما ان بعض المستضعفين كانوا ينضمون إلى صفوف أعداء الأنبياء بتأثير العادات أو الإيحاءات أو الميول العرقية.

دفاع فرعون وأبي سفيان ونظائرهم عن نظام الشرك القائم لم يصدر - في نظر القرآن - عن وضعهم الطبقي، ولم يكن ردّ فعل إلزامياً ناتجاً عن متطلبات

وضعهم الاجتماعي. بل ان القرآن يرى أن مواقف هؤلاء ناتجة عن روح اللجاج فيهم. فهؤلاء كانوا بفطرتهم يعرفون الحقيقة ثم ينكرونها:

﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾. (النمل، ١٤)

القرآن يصف كفر هؤلاء بأنه كفر جحودي، أي انكار باللسان مع اقرار بالقلب، بعبارة أخرى يعتبر كفرهم تمرداً على حكم الوجدان.

مسألة زجّ المفاهيم القرآنية في قوالب المادية التاريخية من الأخطاء الكبرى التي درسناها في الجزء الخامس من هذه السلسلة عند حديثنا عن «المجتمع والتاريخ»^(١).

ب - الشرك في الخلق

بعض الامم آمنت بأن الله هو المبدأ الوحيد للعالم ولا نظير له في ذاته، لكن أبناءها كانوا يعتقدون بوجود قوى أخرى شريكة لله في الخالقية. كأن قال بعضهم إن الله لم يخلق «الشور» بل هي مخلوقة من مصادر أخرى^(٢) هذا الشرك في الخالقية والفاعلية يتعارض مع التوحيد في الأفعال، واعتبر الإسلام هذا الشرك من الكبائر.

الشرك في الخالقية بدوره ذو مراتب، بعض هذه المراتب شرك خفي غير جلي لا يؤدي إلى خروج أهله من حوزة الإسلام وأهل التوحيد.

١ - ترجمنا هذا الكتاب القيم في قسمين، ورممنا المواضع التي لم يتسن للاستاذ الشهيد أن ينمها، من فكر الإمام الشهيد الصدر، وصدر ضمن منشورات مؤسسة البعثة. (م).

٢ - المقصود بالشور كل ألوان البؤس والانحرافات والنقائص، وكل الحوادث غير المرغوب فيها، وكيفية انتسابها إلى الله درسناها بالتفصيل في كتاب «عدل الهي» = العدل الإلهي.

ج - الشرك في الصفات

هذا اللون من الشرك غير مطروح بين عامة الناس لدقته، ويختص ببعض المفكرين المهتمين بهذه المسائل من الذين يفتقدون العمق اللازم والصلاحية الكافية. الأشاعرة، من المتكلمين المسلمين الذين وقعوا في مثل هذا الشرك. وهذا الشرك هو أيضاً شرك خفي ولا يستلزم الخروج من حوزة الإسلام.

د - الشرك في العبادة

بعض الأمم عبدت الحجارة أو المعدن أو الحيوانات أو الكواكب أو البحر. مثل هذا الشرك كان شائعاً بين الأمم الغابرة، ولا زال مشهوداً في بعض بقاع العالم، وهو شرك في العبادة ويقع في النقطة المقابلة للتوحيد في العبادة. سائر مراتب الشرك المذكورة أعلاه شرك نظري ونوع من المعرفة الكاذبة، غير أن هذا الشرك عملي ونوع من «الكينونة» و«الصورورة».

الشرك العملي بدوره ذو مراتب. أعلى مراتبه هو الشرك الجلي المؤدي إلى خروج المشرك من حوزة الإسلام. وهناك أنواع من الشرك الخفي حاربها الإسلام في منهج التوحيد العملي. بعض ألوان الشرك خفية إلى درجة تصعب رؤيتها حتى بأقوى المجاهر. وإلى هذا اللون من الشرك الخفي يشير رسول الله ﷺ في حديثه:

«الشرك أخفى من ديب الذر على الصفا في الليلة الظلماء وأدناه يحبّ على شيء من الجور ويبغض على شيء من العدل وهل الدين الا الحب والبغض

في الله؟ قال الله: ان كنتم تحبّون الله فاتبعوني يُحببكم الله» (١).

الإسلام رفض كل أنواع عبادة الهوى والمال والمنزلة والفرد، واعتبرها شركاً. القرآن الكريم يعبر عن تسلط فرعون الجائر على بني اسرائيل بأنه «تعبيد» فيقول على لسان موسى مخاطباً فرعون:

﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾، (الشعراء، ٢٢)

ومن الواضح أن بني اسرائيل لم يكونوا يعبدون فرعون ولم يكونوا عبيداً له، بل كانوا فقط راضخين لسيطرة فرعون الطاغوتية الظالمة. القرآن ينقل عن لسان فرعون أيضاً هذه السيطرة وهذا التعبيد اذ يقول:

﴿وَأَنَا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾، (الاعراف، ١٢٧)

ويقول:

﴿وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ﴾. (المؤمنون، ٤٧)

والآية الأخيرة تقرر على لسان فرعون وسائر الفراعنة (أو ملاً فرعون في التعبير القرآني) أن قوم موسى وهارون كانوا يعبدونهم. وهذه قرينة واضحة على أن المقصود بالعبادة هنا هو الطاعة المفروضة على بني اسرائيل. لأنّ العبادة بالمعنى الخاص - لو وجدت - لا يمكن أن تتجه إلا إلى شخص فرعون نفسه.

عليه السلام في الخطبة القاصعة يتحدث عن التسلط الفرعوني على بني

اسرائيل فيقول:

«اتخذتهم الفراعنة عبيداً، فساموهم العذاب وجرّعوهم المرار، فلم تبرح

الحال بهم من ذل الهلكة وقهر الغلبة لا يجدون حيلة في امتناع، ولا سبيلاً إلى

دفاع».

١ - الميزان في تفسير القرآن، ذيل الآية «قل ان كنتم تحبّون الله فاتبعوني...».

أمير المؤمنين يعبر عن التسلط الفرعوني بأنه اتخاذ بني اسرائيل عبيداً، ثم يوضح هذا الاستعباد بأنه السيطرة المفروضة الظالمة على قوم موسى .

وأوضح من كل ما سبق دلالة على أن الطاعة لغير الله عبادة، الآية الكريمة: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾. (النور، ٥٥)

وعبارة «يعبدونني لايشركون بي شيئاً» تشير إلى أن المؤمنين الصالحين يتحررون من الطاعة للجبابرة في ظل الدولة الإلهية، ونفهم منها أن الطاعة عبادة، فإن كانت طاعة لله فهي عبادة لله، وان كانت طاعة لغير الله، فهي شرك بالله.

وفي حديث لرسول الله ﷺ إشارة واضحة إلى أن السيطرة الجائرة (١) على الأمة هي استعباد:

«إذا بلغ بنو العاص ثلاثين اتخذوا مال الله دولاً وعباد الله خولاً ودين الله دحلاً».

بنو العاص هم أبناء العاص بن أمية، جد مروان بن الحكم. الحديث يشير إلى ظلم الامويين واستبدادهم. وواضح أن الامويين لم يدعوا الناس إلى عبادتهم ولم يتخذوهم رقيقاً، بل فرضوا عليهم سيطرة مستبدة جائرة (٢). وهذه السيطرة عبّر عنها الرسول الأعظم بأنها اتخاذ عباد الله خولاً، والخول جمع خولي: العبيد والإماء.

١- في الأصل الجائرة.

٢- في الاصل: الجابرة.

الحد الفاصل بين التوحيد والشرك

ما هو الحدّ الفاصل بين التوحيد النظري والشرك النظري؟ وما هو الحدّ الفاصل بين التوحيد العملي والشرك العملي؟ وما هو نوع الفكر التوحيدي، وما هو نوع التفكير الشركي؟ أيّ عمل من الأعمال توحيدية، وأي نوع من الأعمال شركي؟

الإيمان بوجود غير الله

هل الإيمان بوجود غير الله شرك (شرك في الذات)، وهل يستلزم توحيد الذات رفض أي وجود آخر غير الله (حتى ولو كان مخلوقاً لله)؟ مثل هذا السؤال يطرح في مباحث (وحدة الوجود).

بديهي أن مخلوق الله هو فعل الله. وفعل الله شأن من شؤون الباري تعالى أي أن فعل الله ليس ثانياً لله ولاقبال الله. مخلوقات الله تجليات لفيضته، والاعتقاد بوجود المخلوق باعتباره مخلوقاً يكمل الاعتقاد بالتوحيد ويتمّه، وليس ضدّ التوحيد. فالحدّ الفاصل بين التوحيد والشرك لا يتمثل في الإيمان بوجود أو عدم وجود شيء آخر غير الله.

الإيمان بدور المخلوقات في السببية

هل الاعتقاد بدور المخلوقات في التأثير والتأثر والسببية والتسبب شرك؟ (أي شرك في الخالقية والفاعلية). وهل يستلزم التوحيد في الأفعال أن ننكر نظام الأسباب والمسببات في العالم، وأن نعزي كل أثر إلى الله مباشرة وبدون واسطة، وأن نرفض وجود أي دور للأسباب، كأن نرفض مثلاً دور النار في الأحراق ودور الماء في الارواء، والمطر في الانماء، والدواء في الشفاء، ونعتقد أن الله هو الذي يحرق ويروي وينمي ويشفي مباشرة، ولا قيمة لهذه الوسائط، إذ جرت عادة الله أن ينجز أفعاله بحضور هذه الوسائط، تماماً مثل ذلك الكاتب الذي اعتاد أن يكتب وهو يلبس قبعته، لكن وجود القبعة وعدمها لا تأثير له في فعل الكتابة؟ أجابت فئة (وهم الأشاعرة والمجبرة) على التساؤلات المذكورة بالإيجاب، وذهبت إلى أن الإيمان بالأسباب والمسببات هو اعتقاد بوجود شركاء الله.

هذه النظرية غير صحيحة أيضاً. فكما ان الإيمان بوجود مخلوق لا يعني الشرك الذاتي ولا يؤدي إلى الاعتقاد بآله آخر وإلى وجود قطب قبال الله، بل هو مكمل للاعتقاد بالله الواحد الأحد، كذلك الاعتقاد بالتأثير والسببية ودور المخلوقات في نظام العالم ليس شركاً بل متمماً للاعتقاد بخالقية الله مع الأخذ بنظر الاعتبار أن الموجودات غير مستقلة في التأثير، وغير مستقلة في الذات، أنها موجودة بوجود الله ومؤثرة بتأثيره.

نعم، الاعتقاد باستقلال المخلوقات وبتفويضها في التأثير هو شرك. أي الاعتقاد بأن نسبة الله إلى العالم، كنسبة الصانع إلى الآلة المصنوعة.. كنسبة صانع

السيارة مثلاً إلى السيارة هو شرك . فالآلة المصنوعة تحتاج في صنعها إلى الصانع ، ولكنها - بعد صنعها - تستمر في مواصلة عملها حسب قوانينها الميكانيكية ، دون أن يكون للصانع تأثير في العمل . ولو نسبنا عوامل الطبيعة : مثل الماء والمطر والبرق والحرارة والتربة والنبات والحيوان والإنسان إلى الله مثل هذه النسبة (نسبة الصانع إلى الآلة المصنوعة) ، لكان ذلك شركاً حتماً .

المخلوق بحاجة إلى الله في حدوثه وبقائه ، أنه محتاج إليه في بقاءه وتأثيره قدر احتياجه إليه في حدوثه ، العالم هو عين الفيض وعين الارتباط . ومن هنا فإن تأثير الأشياء وسببها عين تأثير الله وسببته ، وخلاقية القوى المودعة في الإنسان وفي غير الإنسان هي عين خلاقية الله وبسط فاعليته .

وهنا ينبغي الإشارة إلى أن اعتقاد الأشاعرة المذكور ، أي الاعتقاد بأن اقرار الدور للأشياء في العالم شرك ، هو الشرك بعينه ، لأنّ القائلين به آمنوا دون وعي باستقلال ذات الموجودات مقابل ذات الله تعالى ، ومن هنا فإنهم اعتبروا الموجودات ذات التأثير مستقلة في التأثير أيضاً وشريكة مع الله تعالى .

مما سبق نفهم ان الحدّ الفاصل بين التوحيد والشرك لا يتمثل في الاعتقاد أو عدم الاعتقاد بوجود دورٍ مؤثرٍ ومسببٍ لموجودٍ غير الله .

الإيمان بقوة خارقة لبعض الموجودات

الوهابيون ومن لفّ لفهم من أدعياء السلفية ذهبوا إلى أن الاعتقاد بوجود قوة خارقة (تفوق لقوانين الطبيعة العادية) في موجود ، ملاكاً كان أم انساناً (نبياً أو إماماً) هو شرك . وجعلوا من هذه المسألة أساساً للتمييز بين الإيمان والشرك . كما ذهب هؤلاء إلى أن الاعتقاد بقوة الإنسان المتوقّفي وتأثيره شرك أيضاً ، لأن

الإنسان الميت جماد، والجماد ليس له شعور ولا قدرة ولا إرادة، من هنا فالاعتقاد بوجود ادراك للميت والسلام عليه واحترامه والحديث معه والطلب منه شرك لأن هذه الأمور تستلزم الاعتقاد بوجود قوة خارقة لغير الله .
 وذهبوا أيضاً إلى أن الاعتقاد بوجود تأثيرات خفية مجهولة للأشياء كالاعتقاد بقدرة تربة معينة على الشفاء أو بتأثير مكان معين على استجابة الدعاء، شرك لأن ذلك يستلزم الاعتقاد بوجود قوة خارقة في شيء وهو شرك بالله .
 هذا على الصعيد النظري، وعلى الصعيد العملي ذهب هؤلاء إلى أن كل توجه معنوي إلى غير الله هو شرك. أي ان كل توجه قلبي معنوي نحو جهة غير الله والطلب منها والتوسل بها شرك. لأن مثل هذه الأفعال عبادة لغير الله وتشبه بما يفعله المشركون تجاه أوثانهم، وتستلزم الإيمان بقوة خارقة لتلك الجهة (النبي أو الإمام).

الوهابية شرك

الفكرة الوهابية من أكثر الأفكار شركاً في المعايير التوحيدية .
 ذكرنا عند ردنا على نظرية الأشاعرة أن الأشاعرة رفضوا التأثير والسببية في الأشياء، ظانين أن الإقرار بوجود التأثير والسببية في الأشياء يستلزم الاعتقاد بمصادر للخلق غير الله. وقلنا إن الأشياء بمقدورها أن تكون أقطاباً مقابل الله حين تتمتع في ذاتها بالاستقلال. من هنا فالأشاعرة آمنوا من حيث لا يعلمون بنوع من الاستقلال الذاتي للأشياء، وهو يستلزم الشرك في الذات. هؤلاء الأشاعرة أرادوا أن يثبتوا التوحيد الذاتي لله عن طريق نفي التأثير عن الأشياء، غير أنهم وقعوا من حيث لم يعلموا في نوع من الشرك في الذات.

نفس هذا الاعتراض يرد على الوهابيين وأتباعهم، هؤلاء آمنوا من حيث لا يعلمون بنوع من الاستقلال الذاتي للأشياء، من هنا ظنوا أن الاعتقاد بوجود قوة خارقة في الأشياء يستلزم الاعتقاد بشركاء الله، غافلين أن الموجود المرتبط في كل هويته بإرادة الله تعالى والذي يفتقد أي كيان مستقل يستند في تأثيره الخارق والطبيعي معاً إلى الله تعالى أكثر مما يستند إلى نفسه، وهذا الموجود ليس سوى مجري لمرور فيض الله تعالى إلى الأشياء، وهل الاعتقاد بأن جبرائيل واسطة لفيض الوحي والعلم وأن ميكائيل واسطة الرزق وأن اسرافيل واسطة فيض الأرواح وعزرائيل ملكاً للموت، هل هذا الاعتقاد شرك؟!؛

هذه الفكرة أسوأ أنواع الشرك في اطار التوحيد في الخلق. لانها تؤمن بنوع من التقسيم في العمل بين الخالق والمخلوق. الأعمال الميتافيزيقية - بموجب هذا التفكير - خاصة بالله والأعمال الطبيعية خاصة بالمخلوق أو مشتركة بين الخالق والمخلوق. تخصيص اطار لأعمال المخلوق عين الشرك في الفاعلية، وتخصيص الأطار المشترك من الخالق والمخلوق نوع آخر من الشرك في الفاعلية.

خلافاً لما هو شائع، الوهابية ليست نظرية معادية للإمامة فحسب، بل أنها أكثر من ذلك معادية للتوحيد ومعادية للإنسان. إنها معادية للتوحيد لانها تؤمن بتقسيم الأفعال بين الله والإنسان، اضافة إلى وقوعها في نوع من الشرك الخفي كما أوضحنا ذلك. وهي معادية للإنسان لانها لم تفهم المزايا المودعة في الإنسان والتي تؤهله لأن يسمو على الملائكة ولأن يكون خليفة الله على ظهر الأرض بنص القرآن الكريم، ولذلك تنزله إلى حدّ الحيوان البهيمه.

اضافة إلى ما سبق، التفريق بين الحي والميت بهذا الشكل، واعتبار الأموات حتى في الحياة الأخرى غير أحياء، وحصر شخصية الإنسان في البدن

المادي الذي يتحول إلى جماد بموته، أفكار مادية معادية للتفكير الإلهي. وسوف ندرس هذه المسألة في حلقات أخرى عند حديثنا عن المعاد. التفريق بين الأثر المجهول الخفي والأثر المعلوم الواضح، واعتبار الأول ميتافيزيقياً خلافاً للثاني نوع آخر من الشرك. من هنا يتضح قول رسول الله - صلى الله عليه وآله -: «الشرك أخفى من ديبب الذر على الصفا في الليلة الظلماء».

حقيقة الحدّ الفاصل

الحدّ الفاصل بين التوحيد والشرك في اطار علاقة الله والإنسان والعالم هو الإيمان بأننا لله وإنا إليه راجعون. الحدّ الفاصل بين التوحيد والشرك في اطار التوحيد النظري هو (انالله)، فنظرتنا للحقائق والموجودات تكون توحيدية حين ننظر إليها في ذاتها وصفاتها وأفعالها على أنها «الله»، سواء كانت تلك الحقائق والموجودات ذات أثر واحد أو عدة آثار أو لم تكن كذلك، وسواء كانت تلك الآثار خارقة أو طبيعية. لأنّ الله ليس إله عالم السماوات والملكوت فقط، بل هو إله كل الكون^(١). فهو تعالى القيوم على عالم الطبيعة وعالم ما وراء الطبيعة معاً. إضفاء طابع ما وراء الطبيعة على موجود، لا يعني تأليهه. ذكرنا من قبل أن العالم - في التصور الإسلامي - له طابع الاستمداد من الله

١ - هذا المفهوم تعبر عنه الآية الكريمة أبلغ تعبير اذ تقول: «وهو الذي في السماء آله وفي الأرض آله». الزخرف - ٨٤ (م).

(انا لله)، والقرآن الكريم في مواضع متعددة ينسب بعض المعاجز إلى الأنبياء كاحياء الموتى وشفاء الأكمه والأبرص، لكن هذا الانتساب مقرون بالتأكيد على أن ذلك يتم باذن الله. وهذا التأكيد يوضح ماهية الاستمداد الإلهي في الأعمال، كي لا يظن أحد أن للأنبياء استقلالاً ذاتياً.

فالحد الفاصل بين التوحيد النظري والشرك النظري هو هذه النظرة الاستمدادية للعالم، الاعتقاد بوجود موجود لم يستمد وجوده من الله شرك، والاعتقاد بتأثير موجود لم يستمد قدرة تأثيره من الله شرك أيضاً، سواء كان التأثير طبيعياً أم ما وراء الطبيعي.

والحد الفاصل بين التوحيد والشرك في الأطار العملي هو «الاتجاه نحو الله».. (إننا إليه راجعون). الاتجاه نحو كل موجود اتجاهاً ظاهرياً أو معنوياً هو اتجاه نحو الله مادام القصد هو اتخاذ ذلك الموجود طريقاً نحو الله، لا هدفاً بذاته. التوجه إلى الطريق باعتباره طريقاً نحو الهدف، والتوجه إلى علامات المرور باعتبارها علامات ترشد نحو الهدف، هو توجه نحو الهدف، وسير نحو الهدف.

الأنبياء والأولياء طرق البشرية نحو الوصول إلى الله «أنتم السبيل الاعظم والصراط الأقوم»، وهم علامات في طريق السير إلى الله «وأعلاماً لعباده ومناراً في بلاده»، وهم هداة للبشرية نحو الخالق «.. الدعاة إلى الله والأدلاء على مرضاة الله» (١).

ليست إذن زيارة أولياء الله الصالحين والتوسل بهم وتوقع صدور أعمال

١ - العبارات مقتطفة من زيارة الجامعة الكبيرة، وهي من الأذكار التي يتلوها أتباع مدرسة آل البيت لدى زيارتهم الأنبياء والأئمة.

خارقة منهم بشرك، غير أنّ هناك عدة مسائل في هذا المجال ينبغي أن نشير إليها: أولاً: مسألة سموّ الأنبياء والأولياء في مراتب القرب الإلهي إلى درجة استحقوا معها هذه الهبة الإلهية. يستشف من القرآن الكريم أن الله سبحانه يمنّ على بعض عباده بمثل هذه الدرجة والمنزلة^(١).

ثانياً: أولئك الذين يذهبون إلى زيارة قبور الأولياء ويتوسلون بهم يختلفون في تعمقهم لمسائل التوحيد. أكثر الزائرين دون شك يفهمون فهماً غريزياً أنهم يتخذون من صاحب القبر وسيلة نحو الهدف والقصد، ومن الممكن أن تكون هناك أقلية تفتقد هذا الفهم التوحيدي، ولو على المستوى الغريزي، وهنا يتوجب علينا أن نوضّح التوحيد لهؤلاء لا أن نصف الزيارة بالشرك.

ثالثاً: كل قول وفعل يفصح عن التسييح والتكبير والحمد والثناء على ذات الكامل المطلق والغني المطلق هو شرك إن كان لغير الله، إنّه تعالى وحده السبّوح المطلق والمنزّه المطلق من كل عيب ونقص. إنّه وحده الكبير المطلق، وإليه يعود كل حمد، ولا حول ولا قوة إلاّ به. وإطلاق مثل هذه الأوصاف على غير الله في القول والعمل شرك. ومن قبل تحدثنا عن نوع العمل الذي يسمى عبادة.

١ - راجع رسالة «ولائها وولايتها» = الولاءات والولايات للمؤلف.

مفاهيم في التصور التوحيدي

الصدق والإخلاص

معرفة الله تؤثر تلقائياً على شخصية الإنسان ومعنوياته وأخلاقه، ومدى هذا التأثير يتوقف على مدى قوة إيمان الإنسان وشدته .

تأثير معرفة الله على الإنسان له مراتب ودرجات، وتفاوت البشر في الكمال الإنساني وفي درجة قربهم من الله يرتبط بهذه الدرجات، وهذه الدرجات تسمى درجات الصدق والإخلاص .

ولتوضيح هذا المفهوم نقول: حين نتجه إلى الله ونعبده، فإننا نقرر بأنه تعالى وحده هو المستحق للطاعة وأنا مستسلمون له استسلاماً محضاً، ولا يجوز اتخاذ مثل هذا الموقف لغير الله .

وما هو مدى صدقنا فيما نقرره؟ أي ما هو مدى استسلامنا لله في أعمالنا، وما مدى تحررنا من الرضوخ لغير الله؟ هذا يتوقف على درجة إيماننا. ومن المؤكد أن الأفراد غير متساوين في صدقهم وإخلاصهم .

بعض الأفراد يصلون إلى درجة لا يتحكم في وجودهم غير أمر الله، ليست لهم قيادة في داخل أنفسهم وخارجها غير قيادة الله، لا الأهواء قادرة على أن

تتجاذبهم ولا أي فرد قادر على أن يستعبدهم. هؤلاء يسمحون لميول النفس أن تحقق مطالبها قدر ما يوافق رضا الله. ورضا الله، طبعاً هو الطريق الذي يصل بالإنسان إلى كماله الواقعي. هؤلاء يلبون أوامر الأفراد مثل الوالدين والمعلم طلباً لرضا الله وفي حدود ما أجاز الله.

بعض الأفراد يذهبون إلى أكثر من هذا، فلا يرون مطلوباً ومحوباً سوى الله. ويصبح الله حبيبهم ومعشوقهم الاصيلي. أما مخلوقات الله فيحبونها لأنها من آثار المحبوب ومن مخلوقات الله وآياته، ومن بواعث ذكر الله تعالى.

وبعضهم يسمو أكثر من هذا فلا يرون سوى الله وتجلياته. ويصبح العالم في أنظارهم مرآة يشاهدون فيها الله وتجليات الله... وهذا علي بن أبي طالب عليه السلام يقول:

«ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله ومعه».

العابد الحقيقي هو الذي يطبق في حياته ما تحدّث به مع الله في عبادته. العبادة بالنسبة للعابد الحقيقي «عهد» والحياة ساحة الوفاء بهذا العهد. وهذا العهد يشتمل على شرطين أساسيين:

الأول: التحرر من كل حاكمية وطاعة لجهة غير الله، سواء كانت تلك الجهة هوى النفس أم الموجودات والأشياء والأشخاص.

الثاني: التسليم المحض أمام ما أراد الله وارتضاه وندب إليه.

العبادة الحقيقية للعابد عامل كبير على التريية. إنّها درس في التحرر والانعقاد والتضحية وحب الله وحب أمر الله، وفي التضامن والتوادم مع أهل الحق وفي خدمة الناس.

اتضح - مما سبق - أن التوحيد الإسلامي يرفض كل مقصد غير الله، ويقرر

أن الحقيقة التكاملية للإنسان والحقيقة التكاملية للعالم هي حقيقة الاتجاه نحو الله (إنّا إليه راجعون). وكل اتجاه لسواه باطل ومضاد لمسيرة الخليقة التكاملية.

أعمال الأفراد ينبغي أن تكون خالصة لله سواء حققت منافع الفرد العامل نفسه أو منافع الناس. يتردد على الألسن أحياناً: أن العمل لله يعني العمل للناس، وأن طريق الله والناس واحد. وعبارة في سبيل الله تعني في سبيل الناس، وأن العمل لله وحده دون الناس رهبة وتصوّف. وكل هذه الأقوال غير صحيحة. الإسلام يرى أن الطريق الوحيد هو طريق الله لا غير، والهدف هو الله دون سواه. لكن طريق الله يمرّ من بين الناس.

العمل من أجل الذات أنانية.

والعمل من أجل الناس وثنية..

والعمل من أجل الله والناس شرك..

والعمل للذات وللناس من أجل الله توحيد وعبودية.

الأعمال ينبغي أن تبدأ في المنهج التوحيدي باسم الله، والبداة باسم الشعب

وثنية، وباسم الله وباسم الشعب شرك، وباسم الله وحده توحيد.

في القرآن الكريم كلمة «مخلص» بكسر اللام وتعني الذي يُخلص في عمله

الله، وثمة كلمة «مخلص» بفتح اللام وتعني الفرد الطاهر من الشوائب والخالص لله.

وفرق بين الأخلص في العمل والأخلص في كل الوجود.

وحدة العالم

هل العالم (الطبيعة = مخلوقات الله الزمانية والمكانية) يشكل مجموعة

«وحدة» حقيقة؟

هل يستلزم التوحيد في الذات والصفات والفاعلية أن تتصف الخليقة بمجموعها بنوع من الاتحاد؟

لو كان العالم بأجمعه يشكل وحدة مرتبطة الأجزاء، فما هو شكل هذا الارتباط؟

هل هذا الارتباط ميكانيكي؟ أي مثل ارتباط أجزاء الماكينة. أم أنه ارتباط عضوي؟ أي مثل ارتباط أعضاء الجسد مع بعضها.

لقد درسنا في الجزء الخامس من كتاب «أصول فلسفة» = مبادئ الفلسفة، نوع الوحدة السائدة في الكون. كما شرحنا في كتاب «عدل الهي» = العدل الإلهي، المسائل التالية: الطبيعة وحدة لا تتجزأ، وانعدام جزء من الطبيعة يعني انعدام الكل، وإزالة ما يسمّى بالشرور من الطبيعة يساوي فناء كل الطبيعة.

الفلاسفة المتأخرون وخاصة «هيغل» أقرّوا نظرية «الارتباط العضوي» وأخذ أصحاب المادّية الديالكتيكية هذه النظرية من هيغل، ودافعوا عنها بشدة تحت عنوان مبدأ التأثير المتبادل، أو مبدأ الارتباط العام، أو مبدأ اجتماع النقائص، مؤكدين أن ارتباط أجزاء العالم مع بعضها ارتباط عضوي لا ميكانيكي. ولكنهم فشلوا في إثبات ادّعائهم، فأقصى ما يستطيع الماديّون أن يثبتوه هو الارتباط الميكانيكي بين أجزاء العالم، لأنّ الارتباط العضوي لا يمكن اثباته وفق مبادئ الفلسفة المادية.

الفلاسفة الإلهيون ذهبوا منذ عصور خلت إلى أنّ العالم «إنسان كبير»، وأنّ الإنسان «عالم صغير»، مشيرين إلى مثل هذا الارتباط. ويتميز «اخوان الصفا» باصرارهم على هذه المسألة أكثر من غيرهم من الفلاسفة... هؤلاء العرفاء يسمون ما سوى الله «فيضاً مقدساً» ويمثلون له بمخروط، وهذا المخروط من جهة

«الرأس» أي من جهة ارتباطه بذات الحق بسيط محض، ومن جهة القاعدة ممتد ومنبسط.

لا نستهدف هنا دراسة آراء الفلاسفة أو العرفاء ونشير إلى المسألة قدر ما يرتبط بموضوعاتنا السابقة. ذكرنا أن حقيقة العالم في التصور الإسلامي هي ان الكون «من الله» و«إلى الله». إنه - من جهة - ثابت في محله، لأن العالم ليس بحقيقة متحركة سيالة، بل هو عين الحركة والسيلان^(١) ومن جهة أخرى أثبتنا في مباحث الحركة أن وحدة المبدأ ووحدة المنتهى ووحدة المسير تضي على الحركة نوعاً من الوحدة. ولما كان العالم بأجمعه ينطلق من مبدأ واحد ويتجه نحو مقصد واحد، فهو يتميز حتماً بنوع من الوحدة والاتحاد.

الغيب والشهادة

التصور التوحيدي الإسلامي يرى أن العالم غيب وشهادة. أي يقسم العالم إلى قسمين: عالم الغيب وعالم الشهادة. وتحدث القرآن مراراً عن الغيب والشهادة، وركز على الغيب واعتبر الإيمان به ركناً من أركان الإيمان الإسلامي:

﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾، (البقرة، ٢)

﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾، (الانعام، ٥٩)

الغيب يعني الخفاء، وهو على نوعين: نسبي ومطلق. الغيب النسبي يعني

١ - هذه الحقيقة، حقيقة أن عالم الطبيعة هو عين الحركة والسيلان، أثبتتها الفلسفة الإسلامية فقط. بعض المدارس الغربية ادعت هذا أيضاً ولم تستطع اثباته. لمزيد من التحقيق في هذا المجال راجع مقالة «تضاد وحركت در فلسفه اسلامی» = التضاد والحركة في الفلسفة الإسلامية من «مجموعة مقالات فلسفي» = مجموعة المقالات الفلسفية، للمؤلف.

الشيء الخافي على حواس الإنسان لبعد ذلك الشيء أو لسبب مشابه. فطهران شهادة بالنسبة لمن يسكن في طهران واصفهان بالنسبة له غيب. أما للساكن في اصفهان فاصفهان شهادة وطهران غيب.

في القرآن الكريم، وردت كلمة الغيب بهذا المعنى النسبي أيضاً كقوله تعالى:

﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ﴾، (هود، ٤٩)

ومن البديهي أن قصص الامم الغابرة شهادة بالنسبة لتلك الامم، لكنها غيب بالنسبة للأمم التالية.

غير أن القرآن يطلق كلمة الغيب أحياناً على حقائق غير محسوسة بالحواس الظاهري. وفرق بين حقائق محسوسة غائبة عنا لبعد المسافة أو ما شابه ذلك، وبين حقائق لا يمكن احساسها بالحواس الظاهرة بسبب عدم محدوديتها أو عدم ماديتها.

وواضح أن القرآن - حين يصف المؤمنين بأنهم يؤمنون بالغيب - لا يقصد الغيب النسبي، لأن كل الناس مؤمنهم وكافرهم يقرّ ويعترف بالغيب النسبي. كما ان الآية الكريمة التي تحصر علم مفاتيح الغيب بالله تقصد الغيب المطلق ولا ينسجم مفهومها مع الغيب النسبي. وحين يرد ذكر الغيب والشهادة معاً كقوله تعالى:

﴿عَلِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾، (الحشر، ٢٢)

فالمقصود بالغيب المطلق منه لا النسبي أيضاً.

ما هي طبيعة العلاقة بين العالمين (عالم الغيب وعالم الشهادة)؟

هل لهذا العالم المحسوس حدود تفصل بينه وبين عالم الغيب؟

من الواضح أن تصور حدّ مادي يفصل بين العالمين هو تصور ساذج. اذ لو تصورنا مثل هذا الحد لكان كل طرف من طرفي الحدّ شهادة وعالمًا ماديًا جسمانيًا. لا يمكن توضيح الارتباط بين عالمي الغيب والشهادة بتعبير مادي وجسماني. ونستطيع أن نمثل لهذه العلاقة من أجل تقريبها إلى الذهن بأنها مثل علاقة الأصل بالفرع، أو علاقة الشخص بظله. أي ان هذا العالم انعكاس لذلك العالم. يستنبط من القرآن أن كل ما في هذا العالم إنما هو «وجود نازل» عن موجودات العالم الآخر:

﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾، (الحجر، ٢١)

وحتى معدن الحديد يتحدث عنه القرآن بأنه منزل:

﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾. (الحديد، ٢٥)

بديهي أن المقصود بالتنزيل والإنزال ليس هو الانتقال من مكان إلى مكان. كل شيء نراه في هذا العالم إنما نرى «ظله» وفرعه ومرتبته النازلة، أما «حقيقته» و«أصله» و«كنهه» ففي عالم آخر هو عالم الغيب^(١).

القرآن الكريم يطرح تحت عنوان «الغيب» نوعاً من التصور الإسلامي والإيمان بشأن الكون، كما يبيّن ذلك أحياناً تحت عناوين أخرى مثل الإيمان بالملائكة والإيمان برسالة الرسل والإيمان بالوحي:

﴿ءَأَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَأَمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ

وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾. (البقرة، ٢٢)

﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا

بَعِيداً». (النساء، ١٩٦)

في هاتين الآيتين، ورد ذكر الإيمان بكتب الله بشكل مستقل، ولو كان المقصود من هذه الكتب هو الكتب السماوية النازلة على الأنبياء لكفى ذكر الإيمان بالرسول، وهذه قرينة على أن المقصود بالكتب هو حقائق غير حقائق عالم الشهادة. وفي القرآن ورد كراراً ذكر حقائق خفية غيبية باسم «الكتاب المبين» و«اللوح المحفوظ» و«أم الكتاب» و«الكتاب المرقوم» و«الكتاب المكنون»^(١). الإيمان بهذه الكتاب الغيبية جزء من الإيمان الإسلامي.

الأنبياء جاؤوا أساساً ليدعوا إلى نظرة عامة للكون والحياة، لا ينحصر العالم بموجبها في الأمور الحسية الملموسة الواقعة في إطار العلوم الحسية التجريبية. دعوة الأنبياء استهدفت السموّ بالإنسان من المحسوس إلى المعقول، من الجهر إلى الخفاء، ومن المحدود إلى اللامحدود.

وللأسف^(٢) فإن تيار الأفكار المحدودة المادية والحسية التي هبّت من الغرب جعلت فئة من المسلمين يصرون على إنزال المفاهيم الإسلامية السامية في التصور الإسلامي إلى مستوى المحسوسات والماديات.

الدنيا والآخرة

تقسيم العالم إلى دنيا وآخرة واحد آخر من أركان التصور الإسلامي، ما ذكرناه تحت عنوان «الغيب والشهادة» يدور حول عالم مقدّم على هذا العالم،

١- راجع تفسير الميزان، ذيل الآيات التي ترد فيها هذه التعبيرات.

٢- في الأصل: ومن أسف.

عالم له دور الصانع والمدبّر لهذا العالم، عالم الآخرة غيب طبعاً وعالم الدنيا شهادة، لكننا أفردنا لعالم الآخرة عنواناً باعتباره متأخراً عن عالم الدنيا وباعتباره العالم الذي يؤوب إليه الإنسان.

الغيب عالم جئنا منه، وعالم الآخرة عالم تؤوب إليه وهذا معنى قول أمير المؤمنين عليه السلام :

«رَجِمَ اللهُ امرءاً عَليمَ من أينَ وفي أينَ وإلى أينَ».

وفرق بني «من أين» و «من أي شيء»، فلو قال الإمام «من أي شيء» لكان يشير إلى التراب، كما ورد في الآية الكريمة:

﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾، (طه، ٥٥)

لكن الإمام علي يشير إلى مفهوم آخر، مفهوم العالم الذي جئنا منه والذي نحن فيه والذي تؤوب إليه.

الدنيا والآخرة مثل الغيب والشهادة أيضاً، مفهومان مطلقان - لا نسيان - في التصور الإسلامي، وبتعبير القرآن لكل منهما نشأة مستقلة، النسبي هو العمل الدنيوي والعمل الأخروي. أي ان العمل إن كان إرضاء لهوى النفس فهو عمل دنيوي وهذا العمل نفسه إن كان لله ولتحقيق رضا الله فهو عمل أخروي، سنفضّل الحديث عن الدنيا والآخرة في حلقة أخرى من هذه السلسلة تحت عنوان «الحياة الخالدة أو الحياة الأخرى».

الحكمة البالغة والعدل الإلهي

ثمة مسائل تطرح في التصور الإلهي ترتبط بعلاقة العالم بالله مثل مسائل حدوث العالم وقدمه والمسائل المتعلقة بنظام وترتيب صدور الموجودات

ومسائل أخرى.

أجد من المناسب هنا أن أتعرض إلى مسألة الحكمة البالغة الإلهية ومسألة العدل الإلهي، وهما مسألتان متقاربتان جداً.

مسألة الحكمة الإلهية البالغة تدور حول الحكمة السائدة في نظام الكون، وتثبت أن المتحكم في عالم الوجود هو العلم والشعور والإرادة والمشية، وليس هذا فحسب، بل إن النظام الموجود هو النظام الأحسن والأصلح ولا يمكن أن يكون هناك نظام أحسن وأصلح من هذا النظام، العالم الموجود أكمل عالم ممكن.

وهنا تطرح عدة أسئلة واعتراضات في هذا المجال، تدور حول ظواهر النقص أو الشر أو القبح أو العبث المشهودة في العالم. فالحكمة الإلهية تقتضي أن يكون الكمال محل النقص، والخير بدل الشر، والجمال مكان القبح، والمفيد بدل العبث. وهذه البلايا والمصائب ومظاهر النقص في الخلقة والقبح، والأجزاء الزائدة في بدن الإنسان والحيوان خلاف للحكمة. العدل يتطلب أن يكون العالم خالياً من الظلم والتمييز والآفات والبلايا بل من الفناء والإنعدام أيضاً، لأن سلب الوجود من موجود ذاق لذة الوجود ظلم. عدالة النظام تستوجب أن تخلو موجودات النظام من النقائص مثل الجهل والعجز والضعف والفقر، لأن الامتناع عن منح الموجود شروط الوجود وكمالاته ظلم.

لو كان النظام الموجود عادلاً، فلمَ هذا التمييز في اللون وفي الجمال وفي الصحة؟ لماذا خلقت بعض الموجودات على صورة إنسان وأخرى على صورة أنعام أو عقارب أو ديدان؟ لمَ بعضها شيطان وبعضها ملاك؟ لماذا لم تخلق جميعاً بشكل واحد؟ لماذا لم تنعكس القضية، أي أن يكون الجميل قبيحاً والسلام

عليلاً؟..

هذه وأمثالها سلسلة أسئلة تطرح أمام التصور التوحيدي الذي يؤمن بأن العالم من فعل الله الحكيم العادل المطلق، وعليه أن يجيب عليها.

الإجابة التفصيلية على هذه التساؤلات تحتاج إلى كتاب مستقل، ونحن أفردنا لهذه الموضوعات كتاباً باسم «عدل الهي» = العدل الإلهي، لذلك لا نتطرق في الإجابة إلى التفاصيل، بل نكتفي بذكر بعض النقاط الأساسية اللازمة لحل تلك الشبهات^(١)، ونرجع من يريد المزيد من التفصيل إلى الكتاب المذكور.

الف - مبدأ الغنى وكمال ذات الحق: الله سبحانه واجب الوجود على الإطلاق، ولا يفترق أي كمال وفعلية، لا يؤدي الأفعال لتحقيق هدف وكمال، ولسدّ نقص فيه. فعله لا يعني الانتقال من النقص إلى الكمال، من هنا فإنّ مفهوم الحكمة بالنسبة إليه ليس هو انتخاب أفضل الأهداف واتخاذ أفضل الوسائل لتحقيق الأهداف في أعماله، هذا المفهوم للحكمة يصدق على الإنسان لا على الله.

الحكمة الإلهية تعني أن عمله هو إيصال الموجودات إلى كمالها وغاياتها، عمله هو الإيجاد، والإيجاد هو دفع الموجود من العدم إلى كمال الوجود. وعلمه أيضاً هو التدبير والتكميل ودفع الموجودات نحو الكمالات والخيرات، وهو نوع آخر من الإفاضة والتكميل.

قسم من الأسئلة والشبهات والاعتراضات ترد في هذا المجال نتيجة قياس

١ - أعتذر إلى القارئ الكريم عن اضطراري إلى طرح هذه المسائل التي تفوق مستوى هذا الكتاب.

الله بالإنسان، كأن ترى سائلاً يقول: ما الفائدة والحكمة من المخلوق الفلاني؟ والسائل هنا تصور الله مثل مخلوق يريد في أعماله أن يستفيد من الموجودات الحاضرة لتحقيق هدفه.

كثير من هذه التساؤلات والشبهات تنحل سلفاً لو أخذ السائل بنظر الاعتبار أن الحكمة الإلهية تقضي أن يكون لفضل الله غاية لا أن يكون لله غاية، ولو أخذ بنظر الاعتبار أيضاً أن الحكمة في كل مخلوق غاية منطوية في ذلك المخلوق، والله يوصله إلى غايته الذاتية.

ب - مبدأ الترتيب: الفيض الإلهي - أي فيض الوجود الذي يعم جميع العالم - له نظام خاص. ثمّة نوع من التقدم والتأخر والعلية والمعلولية والسببية والمسببية قائم لا يتخلف بين الموجودات والمخلوقات. فلا يستطيع أي موجود أن يتجاوز مرتبته ليحتل مرتبة موجود آخر. والتدرج في مراتب الوجود يتطلب نوعاً من الاختلاف بينها في النقص والكمال والشدة والضعف، ونعني بهذا الاختلاف ما تفرضه مراتب الوجود، ولا نقصد به التمييز المخالف للحكمة والعدل. فالتمييز يحدث حين يكون هناك موجودان لهما درجة معينة واحدة من الكمال، فيمنح أحدهما هذه الدرجة ويحرم الآخر. لكن الاختلاف لا يكون تمييزاً حين يعود إلى القصور الذاتي.

ج - مبدأ الكلية: من الأخطاء التي يقع فيها الإنسان حين يقيس الله بنفسه، هو وصف فعل الله بالجزئية لا بالكلية.

فالإنسان حين يريد أن يبني بيتاً في زمان معين ومكان معين - وتحت ظروف معينة طبعاً - يهيئ المواد الإنشائية غير المرتبطة مع بعضها، ثم ينشئ بين هذه المواد ارتباطاً اصطناعياً ليكون منها بناية معينة. ومثل هذا الارتباط

الاصطناعي يصدر عن مخلوق كالإنسان باعتباره جزء من هذا النظام ومستفيداً في ظروف معينة من القوى والخواص المودعة في الأشياء. انه عمل مخلوق لا تزيد فاعليته وخالفته على حدّ الفاعلية الحركية، أي أنها لا تزيد أن تكون إيجاباً لحركة - قسرية لا طبيعية - في شيء موجود. أما الله فهو فاعل إيجادي. إنه خالق الأشياء بجميع قواها وطاقتها وخواصها وخصالها.

الإنسان يستفيد مثلاً من النار الموجودة ومن الطاقة الكهربائية الموجودة، وينظم عمله الجزئي هذا بشكل يستطيع أن يستفيد من النار والكهرباء عندما يكونان مفيدين له، وأن يتجنب آثارهما حين يضّرّان به. لكن الله خالق النار والكهرباء بكل خصائصهما، ووجود الكهرباء والنار يستلزم إيجاد الحرارة أو الحركة أو الاحتراق. والله لم يخلق النار والكهرباء لشخص خاص ولمورد معين. لم يخلق النار مثلاً لتدفي كوخ الفقير دون أن تحرق ملابسه إذا سقطت فيها! خلق الله النار وهي تحمل خاصية الاحتراق. ينبغي إذن أن نأخذ بنظر الاعتبار النار بكليتها في نظام العالم ونرى الحكمة والفائدة في وجودها لا أن ننظر إلى الظواهر بنظرة جزئية لترى الفائدة والخير والحكمة في ظاهرة معينة في مورد جزئي لغرض فردي وشخصي.

ذكرنا بشأن الحكمة الإلهية أن الغاية ينبغي أن تفهم أنها غاية الفعل لا غاية الفاعل. وحكمة الله تعني خلق أفضل نظام لا يصلح الموجودات إلى غاياتها، ولا تعني إيجاد أفضل السبل لخروج الخالق من النقص إلى الكمال، ومن القوة إلى الفعل، ولا لتحقيق أهداف الله الكمالية. وهنا نضيف أننا ينبغي أن نفهم أنّ غايات الأفعال الإلهية غايات كلية لا جزئية. غاية خلق النار الاحتراق بشكل عام بغض النظر عن كون هذا الاحتراق مفيداً لشخص في موضع جزئي معين ومضراً

لشخص ثان في موضع جزئي آخر.

د - فيض الله وحده غير كاف لظهور حقيقة من الحقائق إلى عالم الوجود، بل القابلية شرط للظهور أيضاً. عدم القابلية يؤدي في كثير من الأحيان إلى حرمان بعض الموجودات من بعض الخيرات والكمالات. بعض أنواع النقص كألوان الجهل والعجز يعود ظهورها إلى هذا السبب في منظار النظام العام ومن ناحية الارتباط بواجب الوجود.

هـ - الله تعالى واجب في الذات وليس هذا فحسب، بل هو واجب من جميع الجهات. من هنا فمن المستحيل أن يمسك الله فيضه عن موجود له قابلية الوجود. - والشرور والمساويء اما أن تكون ذات طابع عدمي كأنواع العجز والفقر، أو تكون منشأ للعدم كالزلازل والميكروبات والسيول والفيضانات وأمثالها. والشر في هذا النوع الثاني لا يكمن في نفسه بل في اضافته ونسبته إلى أشياء أخرى. والوجود الحقيقي للشيء هو وجوده في نفسه. أما وجوده الإضافي والنسبي فهو أمر اعتباري وانتزاعي.

ز - الخيرات والشرور لا يشكلان صفتين منفصلين مستقلين عن بعضهما، بل الشرور من مستلزمات وأوصاف الخيرات. جذور الشرور ذات الطابع العدمي تتمثل في عدم وجود قابلية في الأشياء، وان الإفاضة من جانب ذات واجب الوجود حتمية حالما تحصل القابلية في الموجود. أما جذور الشرور غير العدمية فتتمثل في ملازمتها الحتمية للخيرات.

ح - كل شر ليس بشر محض، والعدم بدوره مقدمة للوجود والخير والكمال. الشرور بدورها مقدمة ومرحلة للتكامل. ولذلك يقال كل شر يستبطن خيراً، وكل عدم ينطوي على وجود.

ط - القانون والسنة: نظام الكون يجري وفق سنن وقوانين، لأنه قائم على أساس نظام العليّة، وهذا النظام - كما ذكرنا - كليّ عام. والقرآن الكريم يشير مراراً إلى هذه السنن.

ي - العالم - كما ذكرنا - يقوم على أساس نظام عام لا يتخلف، وهو إضافة إلى ذلك يشكل في ذاته وحدة لا تقبل التجزؤ، أي ان مجموع عالم الخليقة يشكل وحدة مترابطة الأجزاء. لذلك فظواهر الشرور والعدم لا تنفصل عن ظواهر الخير والوجود. وليس هذا فحسب بل ان أجزاء العالم التي تشكل وحدة واحدة «وتجلياً» واحداً، لا تنفصل عن بعضها.



انطلاقاً من المبادئ العشرة المذكورة أعلاه، فإنّ إمكان الوجود ينحصر في النظام المعين العام الذي لا يتغير، مسألة العالم تدور بين أن يوجد هذا العالم بنظام معين وأن لا يوجد. ومحال أن يوجد العالم بدون نظام، أو أن يكون نظامه بشكل آخر كأن تكون العلل محل المعلولات والمعلولات محل العلل. فما يطرح - في منظار الحكمة البالغة - هو وجود طريقتين لا ثالث لهما، اما أن يوجد العالم بنظام معين أو أن لا يوجد أيّ شيء، وبديهي أن الحكمة تقتضي الأفضل أي الوجود لا العدم.

وهكذا، فإنّ ما يمكن وجوده هو الأشياء بكل لوازمها وأوصافها الثابتة. أمّا مسألة انفصال الخيرات والوجود عن الشرور والعدم فهي خيال محض وتوهم المحال. وما يطرح في حقل الحكمة البالغة هنا هو وجود أو عدم الخيرات والشرور معاً. لا وجود الخيرات وعدم وجود الشرور.

وهكذا، فإنّ الممكن وجوده هو كل العالم بشكل وحدة مترابطة، لا وجود

جزء وعدم جزء آخر. من هنا فالمسألة التي يمكن طرحها في إطار الحكمة البالغة هي وجود وعدم الكل، لا وجود جزء وعدم وجود جزء آخر. استيعاب المبادئ المذكورة كاف لازالة كل الشبهات والاعتراضات المطروحة في حقل الحكمة البالغة والعدل الإلهي التام. وفي الخاتمة أشير إلى تاريخ «العدل الإلهي» في الفكر الإسلامي باعتباره تبلور في مدرسة أهل البيت وأضحى واحداً من أصول الدين في نظر الشيعة.

تاريخ العدل الإلهي في الفكر الإسلامي

العدل أحد أصول الدين في مدرسة أهل البيت، وفي مقدمة كتاب «العدل الإلهي» ذكرنا أن العدل في الفكر الإسلامي يقسم إلى العدل الإلهي والعدل الإنساني، والعدل الإلهي يُقسّم إلى العدل التكويني والعدل التشريعي، والعدل الإنساني يقسم بدوره إلى العدل الفردي والعدل الاجتماعي. والعدل الذي أصبح واحداً من أصول الدين عند الشيعة هو العدل الإلهي، وهذا العدل يشكل جزء من النظرة الإسلامية العامة للكون والحياة.

العدل الإلهي يعني الاعتقاد بأن الله يسير بالحق والعدل في نظام التكوين وفي نظام التشريع ولا يظلم أبداً.

والسبب في تبلور هذا الأصل في مذهب الشيعة هو ظهور تيار المجبرة بين المسلمين، وهذا التيار أنكر حرية الإنسان واختياره وآمن بنوع من القضاء والقدر الإلهي يتنافى تماماً مع حرية الإنسان. المجبرة أنكروا مبدأ العلية والسببية في نظام الكون وفي نظام السلوك الإنساني، وذهبوا إلى أن القضاء الإلهي يعمل مباشرة دون واسطة، ومن هنا فإن النار لا تحرق بل الله يحرق، والمغناطيس ليس

له أثر في جذب الحديد بل الله يجذب الحديد مباشرة نحو المغناطيس، والإنسان لا يمارس حسنة أو سيئة بل الله يمارس ذلك مباشرة في جسم الإنسان.

وهنا طرحنا مسألة هامة ترتبط بالثواب والعقاب الإلهي. فكيف يثيب الله بعضاً ويدخلهم الجنة ويعاقب بعضاً ويدخلهم النار وهو الفاعل للحسنات والسيئات؟ عقاب الأفراد المجبرين الفاقدين لكل اختيار وحرية ظلم ومعارض لمبدأ العدل الإلهي.

عامة الشيعة، والمعتزلة من أهل السنة رفضوا الجبر في الوجود البشري وعمل القضاء والقدر الإلهي مباشرة في الكون، واعتبروا ذلك مخالفاً لمبدأ العدل ومن هنا سموا بالعدلية.

مما سبق يتضح أن مبدأ العدل الإلهي هو أصل انساني إضافة إلى كونه أصلاً إلهياً، أي أصلاً يرتبط بوحدة من صفات الله. لأنه يرتبط بحرية الإنسان واختياره. فالاعتقاد بمبدأ العدل بين الشيعة والمعتزلة، يعني إذن الاعتقاد بمبدأ حرية الإنسان ومسؤوليته وخطيئته.

وفي عصرنا خاصة تطرح على ساحة العدل الإلهي أسئلة بشأن الفوارق الاجتماعية القائمة، كأن يقال أن بعض الأفراد يتمتعون بالجمال وآخرون يفتقدونه، وفئة تتمتع بالصحة الجسدية وفئة أخرى تفتقدها، وجماعة مرفهة وأخرى مدقعة. أليست هذه الفوارق معارضة لمبدأ العدل الإلهي؟ ألا يستوجب العدل الإلهي تساوي الأفراد في كل هذه الامتيازات الاجتماعية؟

هذه التساؤلات تنطلق من عدم فهم مسألتين:

الأولى: عدم الالتفات إلى كيفية جريان القضاء والقدر الإلهي. فالسائل ظن أن القضاء والقدر الإلهي يعمل مباشرة، أي أن الثروات مثلاً توزع على الأفراد من

خزانة الغيب الإلهي مباشرة دونما واسطة وعامل وسبب. وهكذا السلامة والصحة، والجمال، والقدرة، والمكانة، والأبناء، وسائر المواهب.

المتسائل لم يلتفت إلى أن الرزق المادي والمعنوي لا يوزع مباشرة من خزانة الغيب، بل القضاء الإلهي أوجد نظاماً ومجموعة من السنن والقوانين، وكل ما يحصل عليه الإنسان إنما يحصل عليه من خلال ذلك النظام وتلك السنن والقوانين.

الثانية: عدم الالتفات إلى مكانة الإنسان باعتباره موجوداً مسؤولاً وفعالاً على طريق تحسين وضع حياته وعلى طريق مكافحة العقبات الطبيعية والعقبات الاجتماعية المتمثلة في ظلم الإنسان لآخيه الإنسان.

الفوارق الطبقيّة المشهودة في المجتمعات، والهوة السحيقة التي تفصل بين المترفين المنعمين والفقراء المدقعين، لا تقع مسؤوليتها على القضاء الإلهي بل على الإنسان الحرّ المختار المسؤول.

الإنسان في القرآن

الإنسان في القرآن

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإنسان في النظرة الإسلامية للعالم

للإنسان قصة عجيبة في النظرة الإسلامية للعالم، لم يكن انسان الإسلام حيواناً مستقيم القامة له أظافر عريضة ويمشي على قدمين ويتكلم فقط، إنَّ هذا الموجود - في نظر القرآن - أعمق وأكثر غموضاً من أن يمكن تعريفه بهذه الكلمات.

فقد مدح القرآن الإنسان واثنى عليه كثيراً، وذمّه ووبّخه أيضاً فأسمى المدائح وأسوأ المذام هي ما قالها القرآن بحق الإنسان، فضّله على السماء والأرض والملائكة، ووضعه عن مستوى الانعام. فالإنسان - من نظر القرآن - موجود له القدرة على تسخير عالمه واستخدام الملائكة لنفسه ويمكن أن ينزل الى أسفل سافلين.

وهذا هو الإنسان الذي عليه أن يقرر مصيره النهائي. ونبدأ حديثنا عن مدح الإنسان في القرآن تحت عنوان قيم الإنسان.

قيم الإنسان

١- الإنسان خليفة الله في الأرض: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (١).

﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾ (٢).

٢- إنَّ ظرفية الإنسان العلمية هي أكبر ظرفية يمكن أن تكون لمخلوق: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (٣).

٣- له فطرة تعرف الله، يعي ربه في أعماق وجدانه، وإنَّ كل الشكوك والجحود أمراض وانحرافات من جبلة الإنسان الاولى ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا...﴾ (٤)، (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...﴾ (٥).

٤- ان في جبلة الإنسان عنصر ملكوتي إلهي بالاضافة إلى العناصر المادية الموجودة في كل الجماد والنبات والحيوان. فالإنسان مركب من الطبيعة ومما

١- سورة البقرة - الآية ٣٠.

٢- سورة الانعام - الآية ١٦٥.

٣- سورة البقرة - الآية ٣١-٣٣.

٤- سورة الاعراف - الآية ١٧٢.

٥- سورة الروم - الآية ٣٠.

وراء الطبيعة، من المادة والمعنى، من الجسم والروح: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ * ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ (١).

٥- ان خلقة الإنسان مدروسة، ولم تكن صدفة، والإنسان موجود مصطفى ومنتخب: ﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى﴾ (٢).

٦- وله شخصية حرة مستقلة، وهو أمين الله، وله رسالة وعليه مسؤولية، وطلب منه أن يعمر الأرض بعمله وابداعه، وأن يختار أحد الطريقتين: السعادة أو الشقاء.

﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (٣)، ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (٤).

٧- يتمتع الإنسان بكرامة ذاتية وشرف ذاتي، فقد فضله الله على كثير من خلقه ثم يتفهم واقعه ويشعر به عندما يتفهم هذه الكرامة ويشعر بها، ويعتبر نفسه أسمى من الدناءات والرذائل والشهوات والقيود: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا

١- سورة السجدة - الآيات ٧، ٨، ٩.

٢- طه - الآية ١٢٢.

٣- سورة الاحزاب - الآية ٧٢.

٤- سورة الدهر - الايتان ٢، ٣.

تَفْضِيلًا ﴿١﴾ .

٨- يتمتع بضمير أخلاقي يدرك القبيح والجميل بحكم الالهام الفطري:
﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (٢).

٩- لا يهدأ الا بذكر الله، ولا نهاية لطلباته، ويشبع من كل شيء يحصل عليه،
الا أن يتصل بذات الله الأبدية اللامحدودة: ﴿أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (٣)، ﴿يَا
أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ (٤).

١٠- خلقت نعم الأرض من أجل الإنسان: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي
الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (٥)، ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (٦)،
فله الحق إذاً بأن يتصرف بكل هذه النعم بصورة مشروعة.

١١- خلقه (٧) الله ليعبده ويطيعه، فواجبه إذاً اطاعة أمر الله ﴿وَمَا خَلَقْتُ
الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (٨).

١٢- إنّه لا يجد نفسه الا بعبادة الله والا بذكر الله، وإذا نسي ربّه نسي نفسه
ولا يعرف من هو ولماذا؟ وماذا يجب أن يعمل وإلى أين يذهب؟ ﴿وَلَا تَكُونُوا
كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (٩).

١- سورة الاسراء - الاية ٧٠.

٢- سورة الشمس - الايتان ٧، ٨.

٣- سورة الرعد - الاية ٢٨.

٤- سورة الانشقاق - الاية ٦.

٥- سورة البقرة - الآيه ٢٩.

٦- سورة الجاثية - الآيه ١٣.

٧- في الأصل: (خلق).

٨- سورة الذاريات - الآيه ٥٦.

٩- سورة الحشر - الآيه ١٨.

١٣- وعندما يرحل عن هذا العالم، وينزاح^(١) عنه ستار البدن الذي هو حجاب الروح تتضح له كثير من الحقائق التي تكون اليوم عليه مخفية^(٢):
﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾^(٣).

١٤- لم يعمل للقضايا المادية فحسب، ولم تكن حاجات الحياة المادية دافعه الوحيد، فهو يتحرك ويتحمس للغايات السامية أحياناً، وربما لا يطلب من حركته وسعيه شيئاً سوى رضا الله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ۖ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾^(٤).

﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾^(٥).

وبناء على ما قيل، فالإنسان في نظر القرآن موجود مصطفى من قبل الله، وخليفته في الأرض، نصفه ملكوتي ونصفه مادي، له فطرة معرفة الله، حر، مستقل، أمين الله، ومسؤول عن نفسه والعالم، مسيطر على الطبيعة والأرض والسماء، ملهم بالخير والشر، يبدأ وجوده من الضعف والعجز ويسير نحو القوة والكمال ويسمو ولا يهدأ الا في حضيرة القدس الإلهي وبذكره، وظرفيته العلمية والعملية غير محدودة، يتمتع بشرف وكرامة ذاتية، لا صبغة مادية لدوافعه أحياناً،

١- في الأصل: (يندلع).

٢- في الأصل: (خفية).

٣- سورة ق- الاية ٢٢.

٤- سورة الفجر- الاية ٢٨.

٥- سورة التوبة- الاية ٧٢.

له حق التصرف المشروع بالنعم التي وهبها الله له ولكن عليه واجباً أمام الله .

منافاة القيم (١)

وبنفس الوقت فإن هذا الموجود أصبح موضع أكبر ملامة وتقريع في القرآن: «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا»^(٢)، «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورًا»^(٣)، «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيْطَغِي * أَنْ رَأَهُ اسْتَعْنَى»^(٤)، «وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا»^(٥)، «وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ...»^(٦)، «وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا»^(٧)، «وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا»^(٨)، «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا * إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا * وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا»^(٩).

قبيح أم جميل

كيف هو؟ هل أن الإنسان في نظر القرآن موجود جميل أم قبيح، وذلك جميل جداً وقبيح جداً هل أن للإنسان جبلتين: نصف من جبلته نور، ونصف

١- في الأصل: (ضد القيم).

٢- سورة الاحزاب - الاية ٧٢.

٣- سورة الحج - الاية ٦٦.

٤- سورة العلق - الاية ٧.

٥- سورة الاسراء - الاية ١١.

٦- سورة يونس - الاية ١٢.

٧- سورة الاسراء - الاية ١٠٠.

٨- سورة الكهف - الاية ٥٤.

٩- سورة المعارج - الآيات ١٩ - ٢١.

ظلام؟ كيف هو والقرآن يمدحه غاية المدح ويذمه غاية الذم؟!
والحقيقة ان هذا المدح والذم لم يكن لأنّ الإنسان موجود ذو جبلتين،
نصف من جبلته موضع مدح والنصف الاخر موضع ذم، ان نظر القرآن في أن
الإنسان يحتوي على جميع الكمالات بالقوة، وعليه أن يأتي بها إلى الفعلية وهذا
هو الذي يجب أن يكون بانني نفسه ومعمارها والشرط الرئيسي لوصول الإنسان
إلى الكمالات التي يمتلكها بالقوة هو (الإيمان). وينبع من هذا الإيمان التقوى
والعمل الصالح والسعي في سبيل الله، وبواسطة الإيمان يخرج العلم من كونه آلة
ضارة في يد النفس الامارة إلى كونه آلة مفيدة.

إذن، فالإنسان الحقيقي - الذي هو خليفة الله، مسجود الملائكة، وكل شيء
من اجله وبالتالي صاحب الكمالات الإنسانيّة - انسان زائداً الإيمان، لا انسان
بلا إيمان.

فالإنسان بلا إيمان ناقص، ومثل هذا الإنسان حريص، سفك وبخيل
ومقتر، كافر، وأضل من الحيوان.

وقد جاءت في القرآن آيات توضح أن الإنسان الممدوح أيّ انسان هو؟
والإنسان المذموم أي انسان هو؟ ويستنتج من هذه الآيات أن الإنسان الفاقد
الإيمان المنفصل عن الله لم يكن انساناً واقعياً، فالإنسان الذي يتصل بالحقيقة
التي يهدأ عن طريق ايمانه بها وذكرها يمتلك جميع الكمالات، وإذا انفصل عن
تلك الحقيقة الإلهية^(١)، يشبه شجرة قد انفصلت عن جذورها ونذكر آيتين مثلاً
لذلك:

١ - في الأصل: (تلك الحقيقة أي الله).

١- ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ ۖ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ (١).

٢- ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ...﴾ (٢).

موجود ذو أبعاد

ويتضح مما قيل أن الإنسان مع كل وجوهه المشتركة مع سائر الكائنات الحية قد حصل له فاصل كبير معها، فهو موجود «مادي معنوي» ومع أن له وجوه مشتركة كثيرة مع سائر الكائنات الحية، فإن له عدداً من الفروق الرئيسية العميقة معها بحيث يهب له كل منها بعداً منفصلاً تعتبر سداة منفصلة في نسج وجوده، وتتلخص هذه الفروق في ثلاث نواحي:

١- ناحية الإدراك واكتشاف ذاته والعالم.

٢- ناحية الجاذبات (٣) التي تحيط بالإنسان.

٣- ناحية كيفية تأثره بالجاذبات واختيارها.

أما من ناحية الإدراك وكشف العالم، ان حواس الحيوان هي الطريق والوسيلة لوعي الحيوان بالعالم، والإنسان يشترك مع الحيوانات الأخرى بهذه الناحية وربما يكون بعض الحيوانات أقوى منه في هذه الجهة أحياناً، فالوعي

١- سورة العصر.

٢- سورة الانعام - الآية ١٧٩.

٣- أو (المتطلبات).

والمعرفة التي تهبها الحواس لكل من الإنسان أو الحيوان ظاهرية وساذجة، ولم تنفذ إلى عمق ماهية الأشياء وذاتها وعلاقتها المنطقية.

ولكن قوة أخرى توجد لدى الإنسان لاكتشاف ذاته والعالم لا توجد في الكائنات الحية الأخرى وتلك هي قوة التعقل الغامضة.

فالإنسان يكتشف بقوة التعقل قوانين العالم الكلية، ويستخدم الطبيعة بصورة عملية ويجعلها تحت تصرفه على أساس معرفته الكلية للعالم واكتشاف قوانين الطبيعة الكلية.

وقد أشير في البحوث المارة أيضاً إلى هذا النوع من المعرفة التي هي من مميزات الإنسان، وقد قلنا، أن ميكانيكية المعرفة التعقلية هي من أعوص ميكانيكيات وجود الإنسان. وان نفس هذه الميكانيكية العويصة لو يحافظ عليها بصورة دقيقة تفتح مدخلاً عجبياً لمعرفة الإنسان نفسه، والإنسان يكتشف بهذا النوع من المعرفة كثيراً من الحقائق التي لا صلة لها بالحواس مباشرة. فمعرفة الإنسان لما وراء المحسوسات لا سيما معرفة (الله) الفلسفية تتم بواسطة هذه القابلية الغامضة الخاصة بالإنسان.

أما من ناحية الجاذبات. فإن الإنسان كالكائنات الحية الأخرى يقع تحت تأثير الجاذبات المادية والطبيعية، يرغب في الطعام، في المنام، في الأمور الجنسية، في الراحة وأمثال ذلك وتجذبه هذه الأمور نحو المادة والطبيعة، أما الجاذبيات التي تجتذب الإنسان نحوها لا تقتصر على هذه الأمور، جاذبات أخرى تجذب الإنسان نحو مراكز غير مادية، أي أنها أمور لا حجم لها ولا ثقل، ولا يمكن قياسها بالأمور المادية وقواعد الجاذبات المعنوية المعروفة ليومنا هذا واصبحت موضع قبول هي الأمور التالية:

١ - العلم:

لا يريد الإنسان العلم من أجل سيطرته على الطبيعة ولصالح حياته المادية فحسب، ففي الإنسان غريزة البحث عن الحقيقة والتحقيق، فالعلم نفسه مطلوب للإنسان ويبعث على اللذة.

فالعلم - بغض النظر عن أنه أداة للعيش وانجاز المسؤولية بصورة أفضل - في حد ذاته مطلوب للإنسان، ولو علم الإنسان أن هناك سراً غامضاً في ما وراء المجرات، ولا يؤثر علم ذلك أو جهله في حياته، يفضل أن يعلم ذلك، فهو يهرب من الجهل بطبيعته ويسارع إلى العلم، بناء على هذا فالعلم أحد أبعاد وجود الإنسان المعنوية.

٢ - الخبر الخلقى:

يقوم الإنسان ببعض الاعمال لا لغرض الفائدة منها أو دفع الضرر بل لمجرد تأثره بسلسلة من العواطف التي تسمى بالعواطف الخلقية. وينجزها لا اعتقاده بأن الإنسانية تحكم بذلك. ولنفرض أن شخصاً كان في ظروف صعبة في صحراء موحشة، لا طعام له ولا واسطة، ويهدده الموت في كل لحظة. وفي هذه الاثناء ظهر شخص آخر وساعده وأنقذه من الموت الحتمي، ثم انفصل الرجلان ولم يشاهد أحدهما الآخر بعد ذلك. وبعد سنوات يرى الشخص المبتلى منجيهه القديم بحالة يرثى لها، فيتذكر أن هذا هو الشخص الذي أنجاه، ألا يأمره وجدانه هنا بأمر؟ ألا يقول له «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ»^(١) ألا يقول له: إن شكر

المحسن واجب ولازم؟ فالجواب نعم.

فإذا ساعده هذا الشخص ماذا يقول وجدان الآخرين؟ وإذا لم يعتن به ولم يبد أقل رد فعل ماذا يقول وجدان الآخرين؟

من الواضح يستحسن وجدان الآخرين في الصورة الاولى ويدعو له لإحسان، ويلوم في الصورة الثانية ويدعو عليه. عندما يحكم وجدان ذلك الشخص أن الإحسان جزء الإحسان، ويحكم وجدان الناس الآخرين بوجوب أستحسان مكافأة الاحسان بالاحسان، ووجوب توجيه الملامة لمن لا يعتني بالاحسان، وهذا ما ينتج من الوجدان الخلقى ويسمون مثل هذه الاعمال بالخير الخلقى.

وان معيار كثير من اعمال الإنسان هو «الخير الخلقى» وبعبارة أخرى: إن الإنسان ينجز كثيراً من الاعمال بسبب «القيمة الأخلاقية» لا للامور المادية، وهذا أيضاً من مختصات الإنسان، وله صلة بالجانب المعنوي من الإنسان وأحد أبعاده المعنوية، ولم يكن لسائر الحيوانات مثل هذا المعيار أبداً، ولا مفهوم للخير الاخلاقي عند الحيوان ولا معنى للقيمة الخلقية عنده.

٣- الجمال:

ان حب الجمال أحد أبعاد الإنسان المعنوية الاخرى. والجمال يشكل جزء مهما من حياة الإنسان. وهو يدخل الجمال في جميع شؤون حياته، يلبس الثوب للحر والبرد ويهتم بذلك المقدار بجمال اللون والخياطة. يبني دار للسكنى، فيعتني بجمال الدار أكثر من أي شيء، حتى الخوان الذي يفرشه لوضع الطعام عليه والصحن الذي يضع فيه الطعام، وحتى تنظيم الطعام في الصحن والخوان كل ذلك

يتم وفق أصول الجمال، يحب أن يكون هيكله جميلاً، اسمه جميلاً، ثوبه جميلاً، خطه جميلاً، شارع ومدينته جميلة، والمناظر التي تلوح لعينه جميلة، وخلاصة القول يحب أن تحيط بكل حياته هالة من الجمال.

وبالنسبة للحيوان فليس هناك موضوع جمال يعرض، والذي يهتم الحيوان محتوى الاصطبل ولا يهتمه بعد أن يكون الاصطبل جميلاً أو قبيحاً، والجلال الجميل، المنظر الجميل، والمسكن الجميل وغير ذلك لا يهتمه أبداً.

٤ - التقديس والعبادة:

ان أحد أثبت تجليات الروح الإنسانية وأقدمها، وأحد أكثر أبعاد وجوده أصالة هو الشعور بالانابة والعبادة. وتدل دراسة آثار حياة الإنسان على أن الإنسان متى ما كان وأينما كان، كان هناك الانابة والعبادة، الا أن نوع العمل يختلف كما يختلف الشخص المعبود، فمن ناحية النوع خذ من الرقصات والحركات الجماعية الرتبية المصحوبة بعدد من الاذكار والاوراد إلى أسمى الخضوع والخشوع وأرقى الاذكار والثناء، ومن ناحية المعبود، خذ من الحجر والخشب إلى ذات القيوم الازلي الأبدى المنزه من المكان والزمان.

لم يأت الانبياء بالعبادة ولا ابتكروها، بل انهم علموا الإنسان نوع العبادة أي نوع الاداب والاعمال التي يجب أن تتم العبادة بموجبها، ويمنعون عبادة غير الله الا احد (الشرك).

فمن ناحية المسلمات الدينية وكذلك من وجهة نظر بعض علماء علم الدين^(١) كان الإنسان في البداية موحداً ويعبد ربا واحداً، ويعبد ربه الواقعي، وان

عبادة الصنم أو النجم أو الإنسان هي من الانحرافات التي حدثت بعد ذلك. أي أن الإنسان لم يكن هكذا، بحيث بدأ بعبادة الصنم أو الإنسان أو مخلوق آخر ثم وصل بالتدريج مع تكامل المدنية إلى عبادة الله فالشعور بالعبادة الذي يعبر عنه أحياناً بالشعور الديني موجود في جميع افراد البشر، وقد نقلنا قبل هذا عن «أريك فروم»:

«يمكن أن يعبد الإنسان الحيوانات أو الأشجار أو الاصنام الذهبية أو حجراً الها لا يرى أو رجلاً ربانياً أو إماماً شيطانياً ويتمكن من عبادة أسلافه أو شعبه أو طبقته أو حزبه أو ثروته أو شهوته.. ومن الممكن أن يكون على علم من تمييز مجموعة معتقداته باعتبارها ديناً عن معتقداته غير الدينية ومن الممكن أن يفكر عكس ذلك بأنه لا دين له أبداً فالموضوع لم يكن حول أن له ديناً أو لا دين له، وإنما الموضوع هو حول أنه بأي نوع من الدين يعتقد؟»^(١).

ويقول (ويليم جيمس) بناء على ما نقله اقبال:

«إنّ دافع الإنابة نتيجة ضرورة لهذا الامر وهو أنه في حالة وجود ذاتية اجتماعية في اقوى جزء من الذاتيات الاختيارية والعملية لكل شخص مع ذلك يمكن أن يجد صاحب ذاته التام في عالم الفكر (التفكير الباطني) فقط... وأن أكثر الناس يراجعونه في قلوبهم بصورة دائمية أو بالصدف. وان أحقر شخص على الأرض يجد نفسه - بهذا الاهتمام السامي - واقعها ذا قيمة^(٢)» ويقول «ويليم جيمس» حول وجود هذا الشعور لدى جميع الاشخاص كما يلي:

١ - «جهاني از خود بيگانه».

٢ - «احياى فكر دينى» ص ١٠٥.

«من المحتمل أن يوجد اختلاف بين الناس في درجة تأثرهم بناظر باطني في وجودهم ويشكل هذا الاهتمام عند بعض أكثر من البعض الآخر أهم جزء من الشعور الذاتي، فالذين يكونون هكذا أكثر من غيرهم، يحتمل أن يكونوا متدينين بصورة أكثر، ولكنني واثق من انه حتى الاشخاص الذين يدعون بأنهم يفتقدونه تماماً فإنهم يخادعون أنفسهم، وأن لهم ديناً إلى حدّ ما»^(١).

ان ابداع الابطال الاسطوريين من الرجال أو العلماء او الشخصيات الدينية معلول لشعور التقديس عند الإنسان بحيث يريد أن يكون له موجود للثناء والتقديس فيثني عليه محباً وفي حدود ما وراء الطبيعة.

وان ثناء الإنسان المبالغ فيه للابطال الحزبيين أو الشعبين هو نزعة من عبادة الحزب، المرام، المسك، العلم، الماء والتربة، والشعور برغبة التضحية في سبيل هذه الامور كلها معلولة لهذا الشعور، وان الشعور بالانابة شعور غريزي بالكمال الذي لا نقص فيه والجمال الذي لا قبح فيه وأن عبادة المخلوقات - بأي شكل كانت - هي نوع من انحرافات هذا الشعور عن مسيرته الاصلية.

فالإنسان يريد من وجود المحدود يريد أن يطير في حال العبادة ويتصل بحقيقة لا نقص ولا حد ولا فناء فيها. وعلى حد تعبير انشتاين عالم عصرنا الكبير:

«ان الشخص في هذه الحال يدرك صغر الآمال والاهداف البشرية ويشعر بالعظمة التي تتظاهر في ما وراء هذه الامور والظواهر في الطبيعة والافكار»^(٢).

١ - المصدر السابق .

٢ - «دنياى كه مى بينيم» ص ٥٦ .

يقول اقبال:

«ان الانابة عمل حيوي عادي، تكتشف جزيرة شخصيتنا الصغيرة عن طريقها وصنعها في الكل الاكبر من الحياة»^(١).

فالعبادة تدل على وجود «امكان» و«رغبة» في الإنسان، امكان الخروج من حدود الامور المادية، والرغبة في الاتصال بالافق الأعلى والوسع. وان مثل هذه الرغبة والحب هو من مختصات الإنسان، ولهذا فإن الانابة والعبادة أحد الأبعاد المعنوية لروح الإنسان.

ولكن فرق الإنسان في كيفية تأثره بالجاذبة واختياره احدها موضوع يعرض في المبحث القادم.

قدرات الإنسان المختلفة

لا تحتاج القوة والطاقة إلى المدح، فالعامل الذي ينتج عنه أثر ما يسمّى قوة أو طاقة وان كل موجود من موجودات العالم هو مصدر للأثر والخصوصية، أو لعدد من الآثار والخصائص، ولذا فإن كل موجود أعم من الجماد والنبات والحيوان والإنسان له قوة وطاقة. وإذا كانت القوة متلائمة للشعور والادراك والرغبة تسمى بأسم «القدرة».

ان أحد الاختلافات الاخرى بين الحيوان والإنسان وبين النبات والجماد هو أن الحيوان والإنسان بعكس الجماد والنبات يصرف بعض قواه حسب رغبته وشوقه أو خوفه أو وراء طلباته، فالمغناطيس الذي تكمن فيه جاذبية الحديد -

مثلاً - يجذب الحديد إليه تلقائياً وبحكم نوع من الجبر الطبيعي ، فلا هو يعي عمله ولا يقتضي رغبته وشوقه أو خوفه جذب الحديد إليه ، وكذلك النار المحرقة والنبات الذي ينبت من الأرض ، والشجرة التي تخضر وتثمر .

ولكن الحيوان عندما يمشي يعي مشيته ، ويريد أن يمشي ، وإذا لم يرد المشي لم يمش بصورة جبرية .

ولهذا يقال: «الحيوان متحرك ذو رغبة» وبعبارة أخرى فإن بعض قوى الحيوان تتبع رغبته وتحت أمر رغبته ، أي أن الحيوان إذا أراد أن تعمل تلك القوى عملت ، وإذا لم يرد لم تعمل .

وتوجد في الإنسان أيضاً بعض القوى بهذه الصورة ، أي أنها تابعة لرغبة الإنسان مع هذا الفارق من أن رغبة الحيوان هي رغبة الحيوان وغريزته الطبيعية ، ولا قوة للحيوان امام رغبته . وبمجرد أن تتحرك رغبته نحو جهة يجذب إليها تلقائياً . ولا وجود للمقاومة والامتناع لدى الحيوان - امام رغبته الباطنية ، وكذلك لا يمتلك القدرة على المحاسبة والتفكير في تفصيل جانب من الرغبات أو الأمور التي لا رغبة فيها الان بل ان التفكير في العواقب يقتضي ذلك .

اما الإنسان فلم يكن هكذا ، فهو قادر ويمتلك^(١) القدرة في أن يثبت أمام ميوله الباطنية وألا ينفذ أوامرها . ويمتلك الإنسان هذه القدرة بحكم قوة اخرى والتي يعبر عنها بـ(الارادة) . والارادة - بدورها - تقع تحت حكم العقل ، أي أن العقل هو الذي يميز ، والارادة تنفذ .

ويتضح مما سبق أن الإنسان يمتلك قدرات من جهتين لا يمتلكها سائر

الكائنات الحية:

الاولى: وجود عدد من الميول والجاذبات المعنوية في الإنسان والتي لا وجود لها في سائر الكائنات الحية، وهذه الجاذبات تمكن الإنسان من توسعة دائرة نشاطاته من حدود الماديات إلى أفق المعنويات السامية. ولكن (سائر الكائنات الحية لم تتمكن من الخروج من سجن الماديات).

الثانية^(١): لما كان الإنسان مجهزاً بقوة (العقل) و(الارادة) فهو قادر على الوقوف بوجه الميول ومقاومتها، وتحرير نفسه من تأثير نفوذها الجبري والتحكم في جميع الميول. فالإنسان يتمكن من أن يجعل جميع الميول والرغبات تحت سيطرة العقل ويخصص ما تحتاجها، ولا يعطي لكل رغبة أكثر مما خصص لها، وبهذا يكسب الحرية (المعنوية) التي هي أغلى أنواع الحرية.

إنّ هذه القدرة العظيمة من مميزات الإنسان، ولا توجد في أي حيوان، ولهذا جعلته مستحقاً (التكليف). وهذا ما يعطي للإنسان حق «الاختيار» وهذا ما يجعل الإنسان موجوداً «حراً» و«مختاراً» و«صاحب اختيار» حقاً.

إنّ الميول والجاذبات هي نوع من الصلات والجاذبيات بين الإنسان ومركز خارجي تجذب الإنسان إليها وهو يترك نفسه بالمقدار الذي يستسلم فيه للميول ويتحول إلى حالة ضعف وخنوع ونصف شلل فيكون مصيره بيد قوة خارجية تجره إلى هذه الجهة وتلك، ولكن قوة العقل والارادة قوة باطنية ومظهر شخصية الإنسان الواقعية.

إنّ الإنسان عندما يعتمد على العقل والارادة يجمع قواه وينظمها ويقطع

النفوذ الخارجي ويحرر نفسه ويصبح بصورة «جزيرة مستقلة» ويتمكن عن طريق الإرادة والعقل فقط أن يكون «مالك نفسه» وأن تتركز شخصيته. ان ملكية النفس والسيطرة عليها والتخلص من نفوذ جاذبة الميول هو الغاية الأساسية للتربية الإسلامية، وان غاية مثل هذه التربية وهدفها هو «الحرية المعنوية».

معرفة الذات

يهتم الإسلام بصورة خاصة بأن يعرف الإنسان «ذاته»، ويعين مكانه وموضعه في عالم الخلقة وكل ما ورد من التأكيد في القرآن حول الإنسان هو من أجل أن يعرف الإنسان ذاته كما هو ويتفهم منزلته وموضعه في عالم الوجود والغاية من هذا الفهم وهذه المعرفة هي أن يوصل نفسه إلى المنزلة السامية التي تليق به.

والقرآن كتاب يبني الإنسان، ولم يكن فلسفة نظرية تقوم علاقته على البحث والنظر والرأي فقط وعندما يعرض النظرة يقدمها للعمل والقيام بها. ويسعى القرآن ليكشف الإنسان «ذاته» ولم تكن هذه «الذات» «ذات» دفتر النفوس: ما هو اسمك؟ ما اسم أبيك، وفي أية سنة ولدت؟ وتابع لاي بلد؟ ومن أية تربة؟ ومع من متزوج؟ وكم عدد أولادك؟

تلك «الذات» هي نفس الشيء المسمى بـ«الروح الالهية» وبمعرفة تلك «الذات» التي تشعر بالشرف والكرامة والسمو وتعتبر نفسها أسمى من أن تخضع

للرذائل، يدرك الإنسان قدسيته ويجد للمقدسات الاخلاقية والاجتماعية معنى وقيمة.

يتحدث القرآن عن اصطفاء الإنسان، لماذا؟ يريد أن يقول: انك لم تكن موجوداً «صدفة» بحيث أوجدتك الحوادث العمياء الصماء كاجتماع الذرات بالصدفة مثلاً، انك موجود مصطفى ومنتخباً ولذا فإنّ عليك رسالة ومسؤولية. والإنسان - دونما ريب - أقوى الموجودات في العالم الترابي وأقدرها، ولو فرضنا أن الأرض والموجودات الارضية في حكم «القرية» فالإنسان ربّ هذه القرية، ولكن علينا أن نرى هل أن الإنسان رب منتخب أو أنّه ربّ فرض نفسه بالقوة والعنف.

وتعتبر الفلسفات المادية سلطات الإنسان الحاكمة صادرة عن قوة الإنسان وقدرته فقط وتدعي أن الإنسان أصبح ذا قوة وقدرة لاسباب عفوية. ومن الواضح ان «الرسالة» و«المسؤولية» لا معنى لها للإنسان مع وجود هذه الفرضية، أية رسالة؟ وأية مسؤولية؟ ومن قبل أي شخص؟ وبوجه أي شخص؟

وأما من وجهة نظر القرآن فإنّ الإنسان «رب» الأرض المصطفى وبحكم اللياقة والاستحقاق لا لمجرد القوة وبرثن التنازع، وقد اصطفى من قبل أعلى مقام ذي صلاحية في الوجود أي الله والانتخاب بتعبير القرآن هو «الاصطفاء» ولهذا الدليل فإنّ له «رسالة» و«مسؤولية» كأبي مصطفى آخر، رسالة من قبل الله، ومسؤولية امامه.

ان الاعتقاد بان الإنسان موجود مصطفى وهناك غاية في اصطفائه، يولد في الاشخاص نوعاً من الآثار النفسية والتربوية، والاعتقاد بأنّه ناتج عن سلسلة

من الصدف العشواء تولّد فيه نوعاً آخر من الآثار النفسية والتربوية .
ومعرفة الذات تعني أن يدرك الإنسان منزلته الواقعية في عالم الوجود
ويعلم أنه لم يكن مجرد تراب وإنما توجد فيه أشعة من الروح الالهية، ويعلم أنه
يمكن أن يتقدم على الملائكة ويعلم أنه حر ومختار ومسؤول عن نفسه وعن
الاشخاص الآخرين وعن إعمار العالم وتحسينه: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ
وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾^(١). ويعلم أنه أمين الله، ويعلم أنه لم تحصل له الافضلية بالصدفة
ليستبد ويسيطر على كل شيء لصالح نفسه ولا يعترف باية مسؤولية وتكليف
لنفسه .

تربية القابليات

إنّ التعاليم الإسلاميّة تشير إلى أن هذه المدرسة الالهية المقدسة تهتم
اهتماماً بليغاً بكل ابعاد الإنسان الجسمية والروحية، المادية والمعنويّة، الفكرية
والعاطفية، الفردية والاجتماعية، ولم تكن تهمل أي جانب منها فحسب، بل إنها
كانت تعتني بصورة خاصة بتربيتها جميعاً على أساس خاص . ونشير هنا بصورة
مجملة إليها جميعاً:

تربية الجسم

قد شجب الإسلام بشدة «تربية البدن» بمعنى «تربية النفس» وحب الشهوة
ولكنّه اعتبر تربية الجسم بمعنى المحافظة على سلامته وصحته من الواجبات

واعتبر كل عمل من الاعمال الضارة بالجسم حراماً. ويستقط الإسلام التكليف بامر واجب «كالصوم» إذا ظهر انه مضر بالجسم أحياناً بل يعتبر مثل هذا الصوم حراماً، وكل ادمان^(١) يضر بالجسم حرام في نظر الإسلام، وقد وضع كثير من الاداب والرسوم في الإسلام رعاية للصحة وسلامة الجسم.

ومن الممكن ألا يميز البعض بين «تربية الجسم» التي هي أمر صحي وبين «تربية البدن» بمعنى تربية النفس والهوى والتي هي أمر خُلقي، ويتصور وأن الإسلام يخالف تربية الجسم، فعدم الاهتمام بالمحافظة على السلامة، والاعمال المضرة بصحة الجسم وسلامته تعتبر عملاً اخلاقياً في نظر الإسلام. وهذا خطأ فاحش خطير. فأين تقوية الجسم وسلامته وصحته من تربية البدن وراحته؟

ان تربية النفس والهوى وحب الشهوة الذي يشجبه الإسلام فهو كما أنه مخالف لتربية الروح ويؤدي إلى مرضها، فهو يخالف صحة الجسم وتربيته الصحيحة أيضاً، ويؤدي إلى المرض الجسمي لأن حب النفس والشهوة يؤدي إلى الإفراط، والافراط مصدر الاختلالات الاساسية في الاجهزة البدنية.

تربية الروح

ان تربية العقل والفكر والحصول على الاستقلال الفكري ومكافحة الامور المخالفة لاستقلال العقل مثل تقليد الاجداد، والاكابر والشخصيات، وسلوك الاكثرية وأمثال هذه الأمور أصبحت موضع اهتمام الإسلام جداً.

فتربية الارادة وتملك النفس والحرية المعنوية من حكومة الرغبات المطلقة هي أساس كثير من العبادات الإسلامية وسائر التعاليم الإسلامية. فتربية الشعور

١ - يريد المؤلف الشهيد الادمان على تعاطي المسكرات أو المخدرات. الترجمان.

بالبحث عن الحقيقة وطلب العلم، تربية العواطف الخلقية، تربية الشعور بالجمال، تربية الشعور بالعبادة كل هذه الامور أصبحت موضع اهتمام الإسلام الشديد.

دور الإنسان المؤثر في بناء مستقبله

تنقسم موجودات العالم إلى كائنات حية وغير حية، فالموجودات غير الحية لا دور لها في بناء أنفسها أبداً، فالماء والتراب والحجر والنار لا روح لها ولا دور لها في تكوين أنفسها أو تكميلها بل تتكون بمجرد وقوعها تحت عوامل التأثير الخارجية، وتكتسب أحياناً نوعاً من الكمال تحت تأثير نفس العوامل، ولم تشاهد في هذه الموجودات أي سعي ونشاط من أجل بناء أنفسها أو تجليتها.

ولكن الكائنات الحية كالنبات والحيوان والإنسان يشاهد فيها سلسلة من الجهود من أجل حفظ أنفسها وصيانتها من الآفات، ومن أجل جذب المواد الاخرى، ومن أجل الانتاج والنسل.

ويوجد في النباتات عدد من القوى الطبيعية لها الأثر في بناء مستقبلها، وتوجد فيها قوة أو قوى تجذب المواد من الأرض أو الهواء، وقوة أو قوى تنميتها من الداخل عن طريق المواد المجذوبة وقوة أو قوى تمكن فيها توليد المثل.

ويوجد في الحيوان جميع هذه القوى مضافة إلى عدد من القوى الشعورية كحس الباصرة والسماعة واللامسة وغير ذلك وأمثال الميول التي ذكرت آنفاً. والحيوان يحافظ على نفسه بهذه القوى من الاذى والآفات من جهة، ويهيئ موجبات نموه الفردي وبقاء نوعه من جهة أخرى.

ويوجد في الإنسان جميع القوى الطبيعية والقوى الشعورية الموجودة في النبات والحيوان مضافة إلى عدد من الميول الاضافية التي شرحناها آنفاً مضافة

إلى قوة العقل والارادة الخارقة التي تسلم تقرير مصيره بيده إلى حدّ كبير، فيختار مستقبله بنفسه ويصنعه.

ويتضح مما قيل أن بعض الموجودات لا دور لها في بناء أنفسها أبداً (الجمادات).

والبعض الآخر له دور في بناء مستقبله إلا أن هذا الدور لا يصدر عن وعي وحرية، بل ان طبيعة قواه الداخلية تستخدمه بصورة لا شعورية ولا عن وعي لصيانه وبقائه وحفظه في المستقبل (النباتات).

والبعض الآخر له دور أكبر، والدور هذا عن وعي وان كان غير حر. أي أنه يتمتع بنوع من الشعور بنفسه وبمحيطه ويسعى تحت تأثير جاذبة عدد من الميول الشعورية في سبيل صيانة نفسه في المستقبل (الحيوانات).

ولكن للإنسان دوراً أكثر نشاطاً وتأثيراً أوسع من ذلك في بناء مستقبله وان دور الإنسان يصدر عن وعي وحرية، أي أن الإنسان يعي نفسه ومحيطه، وهو يتمكن - بالنظر إلى المستقبل - بحكم قوة العقل والارادة من أن يختار مستقبله كيف ما يريد.

وان منطقة نفوذ دور الإنسان أوسع بكثير بالنسبة للحيوان. وينبع اتساع منطقة بناء الإنسان بالنسبة لمستقبله من مميزات ثلاثة في الإنسان:

١- اتساع نطاق^(١) النظرة والوعي. إن الإنسان يجتاز نطاق^(٢) نظرتة ووعيه من ظواهر الطبيعة ومستواها بقوة العلم ويوسعها إلى أعماق باطن الطبيعة

١- في الأصل: منطقة.

٢- في الأصل: بمنطقه.

ويعرف قوانينها وتنبسط يد الإنسان بمعرفة قوانين الطبيعة لبناء الطبيعة بالشكل الذي يتلائم مع حياة الإنسان.

٢- اتساع الرغبات التي ذكرت في قسم الإنسان والحيوان^(١) وأشير إليها أيضاً في بحوث هذا القسم تحت عنوان «موجود ذو أبعاد».

٣- قابلية (بناء النفس) الخاصة بالإنسان، ولا مثيل له في هذه الجهة في أي موجود آخر.

وبيان أن بعض الحيوانات الأخرى لها قابلية بناء النفس إلى حد قليل، ويمكن إيجاد تغييرات فيها بواسطة «عوامل تربوية خاصة» كما يشاهد في عوالم النباتات والحيوانات. ولكن أولاً: لم يبتن أي منها على يد نفسها أبداً والإنسان هو الذي بينها، وثانياً أن قابليتها للتغيير قليلة جداً بالنسبة للإنسان.

إن الإنسان موجود بالقوة من ناحية الخصال والاطباع، أي أنه يفتقد^(٢) الطبع والخصلة في بداية الولادة، بعكس الحيوانات التي يولد كل منها مع عدد من الخصال الخاصة. ولما كان الإنسان يفقد كل طبع وخصلة وله قابلية تقبل الخصلة والطبع من جهة، بيني لنفسه عدداً من «الطباع»^(٣) الثانوية. بالاضافة إلى الطباع^(٤) الفطرية بواسطة الخصال والطباع التي حصل عليها.

والإنسان هو الموجود الوحيد الذي سلم قانون الخلقة قلم وجهه بيده

١- في أول حلقة من هذه السلسلة باسم «الإنسان والإيمان».

٢- في الأصل: يفقد.

٣- في الأصل: الأبعاد.

٤- في الأصل: الأبعاد.

ليرسمه كيفما شاء. أي أن صفات^(١) الإنسان النفسية التي يعبر عنها بالخصال والطباع والملكات الاخلاقية تبني بعد الولادة إلى حد كبير جداً بعكس أعضائه الجسمية التي يتم بناؤها في مرحلة الرحم، وبالعكس الخصال الروحية والصفات^(٢) النفسية لدى الحيوانات التي تتم أيضاً في مرحلة ما قبل الولادة.

ولهذا فإن كل موجود - حتى الحيوان - هو وما صنعوه، ولكن الإنسان هو ما يريد ان يكون، ولهذا السبب فإن كل نوع من أنواع الحيوانات تتشابه أعضاء جميع أفرادها النفسية وخصالها النفسية كما تتشابه أعضاؤها الجسمية. إن جميع افراد القطط لها خصلة واحدة وجميع أفراد الكلاب لها نوع آخر، وجميع افراد النمل لها خصلة أخرى، وإذا كان هناك فرق فقليل جداً. ولكن الفرق الخصالي والاخلاقي بين افراد الإنسان كبير إلى ما لا نهاية. ولهذا فإن الإنسان هو الموجود الوحيد الذي عليه أن يختار «نفسه» كيف يكون.

جاء في الاخبار الإسلامية إن الناس يحشرون يوم القيامة وفق الخصال الروحية المكتسبة لا الاعضاء الجسمية الظاهرة. أي ان الناس يحشرون من الناحية الاخلاقية المكتسبة المشابهة لاي نوع من الحيوان على شكل ذلك الحيوان وصورته وأعضائه. والذين يحشرون على صورة الإنسان هم الاشخاص الذين تتناسب اخلاقهم وطباعهم الاكتسابية وأبعاد روحهم الثانوية مع الشأن والكمالات الإنسانية، وبعبارة أخرى: تكون أخلاقهم اخلاقاً إنسانية.

فالإنسان يسيطر على الطبيعة بحكم قدرته العلمية، وكيف الطبيعة وفق

١- في الأصل: أعضاء.

٢- في الأصل: الأعضاء.

حاجاته كما يشاء ويبني نفسه كما يشاء بحكم قوة بناء نفسه لديه وبهذا يستلم مصيره القادم بيده.

إنّ جميع المؤسسات التربوية، والمدارس الإخلاقية، والتعاليم الدينية جاءت لتوجيه الإنسان لبني نفسه على أي صورة وشكل، والطريق المستقيم هو الطريق الذي يوصل الإنسان إلى مستقبل سعيد، والطرق المنحرفة العوجاء هي التي تجر الإنسان إلى مستقبل تافه شقي. يقول الله في القرآن الكريم: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾^(١).

علمنا من البحوث الماضية أنّ لكلّ من العلم والإيمان دور مختلف في بناء مستقبل الإنسان إنّ دور العلم في أن يعرض أمام الإنسان طريق البناء، فالعلم يجعل الإنسان قادراً على بناء المستقبل كيفما «يريد». وأما دور الإيمان فهو يجر الإنسان إلى كيفية بناء نفسه والمستقبل ليكون أفضل لنفسه ولمجتمعه. فالإيمان يمنع من أن يبني الإنسان المستقبل على أساس مادي وفردى.

والإيمان يهب لرغبة الإنسان الجهة. ويخرجها عن حصار الماديات ويجعل المعنويات جزءاً من الرغبات ويكون العلم تحت تصرف رغبة الإنسان كالألة ويبني الطبيعة كما يريد الإنسان وكما يأمر ولكن كيف يبني الطبيعة؟ هل يصنع من الطبيعة مصنوعات في صالح المجتمع الإنساني، أو قوى مدمرة للمزيد من التوسع لاشخاص معينين؟ وهذا لا صلة له بعد بهذه الآلة التي تدعى علماً وصلتها بالناس المتمكنين من هذا العلم أنهم أي أناس.

أما الإيمان، يعمل كالسلطة الحاكمة على الإنسان ويستلم بيده رغبة

الإنسان ويسوقها في طريق الحق والأخلاق. فالإيمان يبني الإنسان والإنسان يبني العالم بقوة العلم، وعنه ما يتوائم العلم والإيمان ينتظم الإنسان والعالم معاً.

ميدان حرية الإنسان وارادته

من الواضح أن للإنسان حدوداً كثيرة وأن حريته حرية نسبية - في عين حريته - من اجل بناء أعضائه النفسية وتبديل المحيط الطبيعي بالصورة التي يتطلبها، وبناء مستقبله كما يريد. أي أن الحرية تقع داخل اطار محدود وفي داخل هذا الاطار المحدود يتمكن من أن يختار لنفسه مستقبلاً سعيداً أو مستقبلاً شقيماً أيضاً.

ومحدوديات الإنسان من نواحي عديدة:

١ - الوراثة:

يأتي الإنسان إلى الدنيا بالطبيعة الإنسانيّة، ولأن أمه وأباه انسانان، فهو أيضاً يأتي إلى الدنيا بالقهر والجبر فرداً انساناً ومن جهة أخرى فإن أبويه يودعان فيه عدداً من صفاتهم الموروثة بحيث تكون معه قهراً وجبراً كلون البشرية، لون العين، المميزات الجسمية التي تصل من عدة أجيال بشكل وراثي احياناً. فالإنسان لم يختار أيأً منها لنفسه أبداً بل الوراثة أعطته أيأها جبراً.

٢ - الظروف الطبيعية والجغرافية:

إنّ ظروف الإنسان الطبيعية والجغرافية والاقليمية التي ينمو فيها تضفي على أعضائه ونفسيته بصورة جبرية عدداً من الآثار، ويوجب كل من المناطق

الحارة والباردة والمعتدلة نوعاً من الأخلاق والنفسيات وكذلك المنطقة الجبلية أو المنطقة الصحراوية وغيرها.

٣ - الظروف الاجتماعية:

ان ظروف الإنسان الاجتماعية عامل مهم في تكوين مميزات الإنسان الروحية والاخلاقية، لغة الإنسان، آدابه العرفية والاجتماعية، الدين والنظام، هذه الامور غالباً ما تفرضها الظروف الاجتماعية على الإنسان.

٤ - التاريخ والعوامل الزمنية:

لم يكن الإنسان من ناحية الظروف الاجتماعية متأثراً بزمان الحال فقط، وإنما للزمان الماضي والحوادث والوقائع التي حدثت في الماضي أثر كبير في بنائه أيضاً. وبصورة عامة فإن الصلة قائمة بين ماضي كل موجود ومستقبله بصورة قطعية ومسلمة، ولم يكن الماضي والمستقبل كمنقطتين منفصلتين عن بعضهما، بل هما قطعتان من حادث واحد مستمر، فالماضي نطقة المستقبل ونواته.

تمرد الإنسان على الحدود:

إن الإنسان بنفس الوقت الذي لم يتمكن فيه من قطع صلته بالوراثة، وبالظروف الطبيعية، وبالظروف الاجتماعية، وبالتاريخ والزمان بصورة عامة، فقد يتمكن من التمرد إلى حد كبير على هذه الحدود وتحرير نفسه من قيد سيطرة هذه العوامل. والإنسان بحكم قوة العقل والعلم من جهة، وقوة الإيمان والارادة

من جهة أخرى يوجد تغييرات في هذه العوامل ويكيفها حسب رغباته فيكون هو مقرر مصير نفسه.

الإنسان والقضاء والقدر الإلهي

يتصورون عادة أن العامل الرئيس لتحديد الإنسان هو القضاء والقدر الإلهي، ولكننا لم نذكر القضاء والقدر الإلهي باعتبارهما عاملين لتحديد حرية الإنسان، لماذا؟ ألم يوجد القضاء والقدر الإلهي؟ أو أن القضاء والقدر لم يكونا عاملين للتحديد؟ فالقضاء والقدر الإلهي أمران قطعان ومسلم بهما ولكنهما لم يكونا عاملي تحديد للإنسان. فالقضاء الإلهي عبارة عن الحكم الإلهي القطعي حول الحوادث. والقدر الإلهي عبارة عن قياس الحوادث والظواهر.

ومن المسلم به من ناحية العلوم الالهية فإن القضاء الإلهي لا يتعلق بأية حادثة بلا واسطة وبصورة مباشرة، بل ان كل حادثة توجبها عللها وأسبابها فقط. فقط، والقضاء الإلهي يحكم بأن يكون نظام العالم نظام الاسباب والمسببات. فمهما أوتي الإنسان من حرية من ناحية العقل والارادة، ومهما تأتت له المحدوديات من ناحية العوامل الوراثية والتاريخية والظروف، فهو بحكم القضاء الإلهي والنظام السببي والمسببي القطعي للعالم.

بناء على هذا فإن القضاء الإلهي نفسه لا يعتبر عاملاً لتحديد الإنسان فالمحدودية التي أصبحت من نصيب الإنسان بحكم القضاء الإلهي هي تلك المحدودية الناتجة من الظروف الموروثة والظروف المحيطة والظروف التاريخية، لم حدودية أخرى. كما أن الحرية التي أصبحت من نصيب الإنسان هي أيضاً بحكم القضاء الإلهي، ولكن بهذه الصورة التي يوجب فيها القضاء الإلهي

بأن يكون الإنسان موجود إذا عقل و ارادة، ويتمكن في دائرة ظروفه الطبيعية من تحرير نفسه من قيد التسليم إلى تلك الظروف إلى حد كبير ويستلم مصيره ومستقبله.

الإنسان والتكليف

ان من جملة قابليات الإنسان - كما أشير له قبل هذا - قابلية قبول التكليف .
 يتمكن الإنسان من العيش داخل اطار القوانين التي وضعت له . ولم يتمكن أي حيوان آخر غير الإنسان أن يتبع قوانين غير القوانين الطبيعية الجبرية ، فمثلاً لا يمكن وضع قانون للاحجار والاشخاب والاشجار والزهور ، أو للفرس والبقر والغنم ، وابلاغها وتكليفها بذلك بأن تسير في اطار القوانين والمقررات التي وضعت لمصلحتهم وأن هذه الموجودات حتى لو فرضنا ان ينجز عملاً من أجل مصلحتها يجب أن يكون بصورة اجبارية وإلزامية .

ولكن الإنسان هو الموجود الوحيد الممتاز الذي يمتلك هذه «الامكانية» و«القدرة» العجيبة بحيث يسير في اطار سلسلة من القوانين التعاقدية . هذه القوانين التعاقدية لما كانت موضوعة من قبل شخص ذي صلاحية ويكلف الإنسان بها ، ولا يخلوا تكليف القانون من نوع من أنواع الصعوبة والمشقة يدعى باسم «التكليف» .

فالمشرع من أجل أن يجعل الإنسان مكلفاً بتكليف خاص عليه أن يرعى عدداً من الشروط . وبعبارة أخرى يتمكن الإنسان مع وجود عدد من الشروط أن يعهد بانجاز بعض التكاليف . وشروط التكليف التي يجب أن تتوفر في جميع التكاليف هي كالآتي :

١ - البلوغ:

عندما يصل الإنسان إلى مرحلة من العمر تحدث فيه تغييرات فجائية ويحصل تغيير في هيكله وأحاسيسه وتفكيره يشبه نوعاً من الطفرة يسمى البلوغ، ولكل شخص في الحقيقة بلوغ طبيعي.

ولا يمكن تحديد زمن معين لمرحلة البلوغ لجميع الافراد بصورة دقيقة. فمن الممكن أن يصل بعض الافراد إلى مرحلة البلوغ قبل الآخرين. إن مميزات الاشخاص الفردية، وكذلك المميزات المكانية والمحيطية لها تأثير في سرعة البلوغ وتأخيرها.

وما هو متيقن هو أن جنس المرأة يصل إلى مرحلة البلوغ الطبيعي قبل جنس الرجل. ومن الناحية القانونية يجب تحديد عمر معين يعتبر السن المتوسط للجميع أو السن الذي هو الحد الأدنى لسن البلوغ (بالإضافة إلى شرط آخر كالرشد - في الفقه الإسلامي) ليكون ضابطاً لجميع الافراد.

بناء على هذا فمن الممكن أن يصل البعض إلى البلوغ الطبيعي ولكنهم لم يصلوا بعد إلى سن البلوغ القانوني. وبلوغ الرجل في الإسلام وفقاً لرأي أكثرية علماء الشيعة من حيث السن قد تحدد في إتمام السنة الخامسة عشرة - بالسنة القمرية - والدخول في السادسة عشر. وبلوغ المرأة القانوني تحدد في إتمام السنة التاسعة والدخول العاشرة، والبلوغ القانوني هو أحد شروط التكليف أي أن الفرد الذي لم يصل إلى المرحلة القانونية غير مكلف الا أن يثبت بالدليل أنه قد وصل إلى مرحلة البلوغ الطبيعي قبل البلوغ القانوني.

٢ - العقل:

والآخر من شروط التكليف كون الشخص عاقلاً، فالمجنون الفاقد للعقل ليس بمكلف، وتسقط عنه التكاليف. كما أن غير البالغ لا يتوجّه إليه أي تكليف في ما قبل البلوغ، ولا عليه أن يقضي في زمن البلوغ ما لم ينجزه في زمن ما قبل البلوغ، فمثلاً لا يكلف الشخص البالغ بأن يقضي الصلوات التي لم يؤديها في زمن ما قبل البلوغ، لأنّه لم يكن التكليف موجّه إليه آنئذ. والشخص المجنون أيضاً غير مكلف في حالة الجنون، وبناء على هذا إذا عقل مجنون بعد مدة لا يكلف بقضاء مالم يؤديه في أيام الجنون، فمثلاً لا يجب عليه أن يقضي صلواته وصيامه الفاتت في ذلك الزمان.

نعم ان بعض التكاليف تتعلق بأموال الصغير أو المجنون، والمجنون أو الصغير غير مكلفين بأنجاز ذلك، ولكن بعد بلوغ الصغير أو تعقل المجنون يجب عليهما انجازه كالزكاة أو الخمس المتعلقة بمال الصغير أو المجنون. حيث إذا لم يكن واليهما الشرعي قد أداه فعليهما أدأؤه بعد الوصول إلى مرحلة التكليف.

٣ - الاطلاع والوعي:

من الواضح أن الإنسان يتمكن من انجاز التكليف عندما يعلم بوجود ذلك التكليف وبعبارة اخرى عندما يبلغ به.

ولو فرضنا أن المشرع وضع قانوناً ولكنّه لم يطلع المكلف عليه لا يجب على المكلف، بل لا يتمكن من اجرائه في مرحلة التنفيذ ولو قام بعمل مخالف لا يتمكن المشرع من معاقبته. يقول علماء علم الأصول: ان معاقبة من لا يعلم بالتكليف ولم يقصر في كسب الاطلاع قبيح. وسموا هذا الاصل به (قبح العقاب بلا بيان).

وقد بين القرآن الكريم هذه الحقيقة مراراً بأننا لا نعذب قوماً لتخلفهم إلا بعد إتمام الحجة أي لا نقوم به «العقاب بلا بيان».

وبالطبع فإن شرط العلم والاطلاع من أجل التكليف بالنحو المذكور لا يستلزم أن يبقى الإنسان نفسه في حالة الجهل بصورة عملية ويتصوره عذراً لنفسه. فالإنسان مكلف بتحصيل العلم والاطلاع ثم ممارسة نشاطه وفقاً لاطلاعه. وجاء في الحديث: إن بعض المذنبين يجلبون يوم القيامة إلى محكمة العدل الإلهية ويؤاخذون على بعض تقصيراتهم في انجاز مسؤولياتهم، ويقال للمذنب لماذا لم تقم بواجبك؟ فيقول: ما كنت أدري. فيقال له: لماذا لم تطلع ولماذا لم تتابع تحصيل العلم؟

إذا فالغرض من قولنا: ان العلم والاطلاع شرط في التكليف هو إذا كان التكليف لم يبلغ به المكلف ولم يقصر المكلف من هذه الناحية أي أنه بذل السعي اللازم لتحصيل العلم ولكنه لم يفلح بذلك فإن مثل هذا المكلف معذور أمام الله.

٤ - القدرة والتمكن:

يكلف الإنسان بعمل يتمكن من انجازه ولكن العمل الذي لم يتمكن الإنسان من انجازه لا يكون موضع تكليف ابداً، ولا ريب أن قدرة الإنسان محدودة، ولم تكن غير محدودة. ولما كانت القدرة محدودة يجب أن تكون التكاليف في حدود القدرات. فمثلاً للإنسان القدرة على تحصيل العلم والمعرفة ولكنه في حدود معينة من حيث الزمان ومقدار المعلومات. فالشخص مهما كان عبقرياً عليه أن يتدرج في مدارج العلم والمعرفة في طول الزمان تدريجياً. ولو أجبروا شخصاً على أن يقوم بشبه تحصيل يستغرق عدة سنوات الان يكون

بالاصطلاح التكليف «بما لا يطاق» أي التكليف بما فوق الطاقة والقدرة. وإذا أجبر انسان على استيعاب جميع علوم العالم فذلك أيضاً تكليف بما لا يطاق وغير صحيح، ولا يصدر مثل هذا الحكم من حكيم عادل أبداً. ويقول الله في القرآن الكريم:

﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(١). فلو كان شخص في حال الغرق وتتمكن على انقاذه يجب علينا انقاذه، ولكن لو كانت طائرة ما في حالة السقوط، ولا تتمكن بأي وجه من انقاذها يسقط عنا التكليف أي لا يؤاخذنا الله على عدم مساعدتنا لانقاذ الطائرة.

وهنا نقطة وهي كما أننا قلنا حول الاطلاع والوعي ان التكليف المشروط بالاطلاع لا يستلزم ألا نكون مكلفين بتحصيل الاطلاع، فالتكليف المشروط بالقدرة أيضاً لا يستلزم ألا نكون مكلفين بتحصيل القدرة. ففي بعض الموارد يكون تقوية القدرة حراماً وتحصيلها واجباً، فلنفرض انفسنا الان امام عدو صلف قوي مقتدر قاصد للاعتداء على حقوقنا او الهجوم على حوزة الإسلام، ولا نملك في الوقت الحاضر قوة مجابهته، وكل نوع من المجابهة تعني ضياع القوى دون الحصول على أية نتيجة من عملنا في الوقت الحاضر أو المستقبل، فمن الواضح في هذه الصورة اننا لسنا مكلفين بالمجاهة، ولكننا كنا ولازلنا مكلفين بالحصول على القدرة لكيلا نضع يداً على يد في مثل هذه الظروف. يقول القرآن الكريم:

﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ

وَعَدُّوْكُمْ»^(١) فكما أن الفرد أو المجتمع غير المطلع المقصر في الحصول على الاطلاع يكون موضع مؤاخذة الله ولا يحسب عدم الاطلاع له عذراً، كذلك الشخص او المجتمع العاجز المقصر في الحصول على القدرة يكون موضع مؤاخذة الله لأنه لم يكتسب القدرة والطاقة، فلا يحسب عجزه عذراً له..

٥ - الحرية والاختيار:

الحرية والاختيار شرط آخر من شروط التكليف، أي أن الإنسان عندما يكون مكلفاً بانجاز واجب يجب الا يكون هناك اجبار أو اضطرار، فإذا كان اجبار (اكراه) او اضطرار في الامر، يسقط التكليف.

والاجبار (الإكراه) كأن تكون هناك قوة مُجبرة تهدد شخصاً بان يبطل صومه حتماً بحيث ان لم يفطر سوف يتعرض للخطر. فمن الواضح في مثل هذا المورد يسقط تكليف الصوم، أو إذا كان شخص مستطيعاً ويهدده جبار بأنه إذا ذهب إلى الحج فسوف يتعرض هو أو أحد أقربائه إلى الخطر قال النبي الكريم: «رفع ما استكروهوا عليه» أي أنه يسقط التكليف عن الامة عند الإكراه والإجبار والاضطرار هو ألا يقع الإنسان موضع تهديد من قبل شخص، بل الاختيار ولكن هذا الاختيار معلول لشروط صعبة حاصلة، كمن ظل في صحراء عاجزاً وجائعاً لا يملك لسد رمقه طعاماً سوى الميته ففي مثل هذا المورد يسقط عنه تكليف حرمة أكل الميته. فالفرق بين الإجبار والاكراه وبين الاضطرار هو أن يقع الإنسان في مورد الاجبار موضع تهديد قوة جائرة بحيث يجب عليك أن تقوم بالعمل

الفلاني المحرم، وإذا لم تنجزه فسوف أعاقبك بشدة، والإنسان من أجل أن يدفع الضرر عن نفسه فهو مجبور على العمل بخلاف الواجب.

ولكن التهديد غير موجود في مورد الاضطرار، بل تكون الظروف بشكل بحيث تحمله وضعاً غير مرغوب فيه، ولاجل أن يرفع ذلك الموضع أي يرفع ما هو موجود فهو مضطر للعمل خلاف واجبه الاصيلي، ففرق الاجبار عن الاضطرار يقع في جهتين:

- ١ - يأتي دور التهديد في مورد الاجبار والاكراه بعكس الاضطرار.
- ٢ - يبحث الإنسان عن طريق لدفع الوضع غير المرغوب فيه في مورد الاكراه والاجبار، وفي مورد الاضطرار يبحث عن طريق لرفع مثل ذلك الوضع. ولكن لا يمكن اعتبار الاكراه والاجبار وكذلك الاضطرار من شروط التكليف العامة، أي ليس لها عمومية وشمول، ثم إنها أولاً لها صلة بمقدار الضرر الذي يجب دفعه أو رفعه، ثانياً، لها صلة بأهمية التكليف الذي يريد الإنسان (انجازه بسبب الاكراه أو الاضطرار).

ومن الواضح أنه لا يمكن الاقدام على الاضرار بالمجتمع او الدين نفسه أو على ازهاق أرواح الآخرين بحجة الاكراه أو الاضطرار. فبعض التكاليف توجب تحمل أي نوع من الأذى والضرر في سبيل انجازها.

شروط الصحة

ان ما قلناه حتى الآن يتعلق بشروط التكليف التي يكلف الإنسان بانجاز عمل ما مع توفرها، فشرط التكليف هو عبارة عن الشرط الذي لو لم يتوفر لم يكن للإنسان تكليف وواجب.

ولكن، هناك عدد من الشروط الاخرى التي تسمى بـ «شروط الصحة».
ان المواضيع الشرعية - كما نعلم - أعم من العبادات والمعاملات يجب أن
تقرن بعدد من الشروط والمميزات لتتم بصورة صحيحة، فشرط الصحة عبارة عن
الشرط الذي ان لم يكن لم يؤد الإنسان تكليفه بصورة صحيحة.
وما أداه كأن لم يكن ويفترض باطلاً. فشروط الصحة كشرط التكليف
كثيرة أيضاً، وكما أن شروط التكليف تنقسم إلى عامة وخاصة، فشروط الصحة
على قسمين أيضاً، شروط خاصة وشروط عامة. فالشروط الخاصة لكل عمل
تخص ذلك العمل، وتعرف معرفة ذلك العمل. والشروط العامة عديدة نشير إليها
الآن.

ان بين شروط التكليف العامة وشروط الصحة العامة يوجد - باصطلاح
المنطقيين (عموم وخصوص من وجه)^(١). أي ان البعض هي شرط صحة كما أنها
شرط تكليف أيضاً. وبعضها شرط تكليف لا شرط صحة، وبعضها شرط صحة لا
شرط تكليف.

وبالطبع فإن شرط الصحة ينقسم بدوره إلى ثلاثة أقسام: فبعضها شرط
لصحة العبادات وصحة المعاملات، والبعض شرط لصحة العبادات فقط، والبعض
شرط لصحة المعاملات فقط.

فالشيء الذي هو شرط للتكليف وشرط للصحة هو العقل، فالإنسان غير
العاقل كما أنه لا تكليف له، لا تصح أعماله من العبادات او المعاملات.

١ - فمثلاً بين السكة والمال عموم وخصوص من وجه. بعض المسكوكات مال وبعضها ليست
بمال، وبعض المال ليس بسكة، وبعض المال سكة.

فمثلاً إذا كان المجنون يريد أن يحج نيابة عن الغير لا يجزىء، أو أراد أن يصلي نيابة عن الغير أو يصوم لا يجزىء، وكذلك إذا كان المجنون في صلاة الجماعة رابطاً بين الإمام والمأموم أو رابطاً بين المأمومين لا يجزىء. والقدرة كالعقل شرط للتكليف وللصحة، كما أن عدم الاكراه كذلك، أي أن الشخص المجبور كما أنه يسقط عنه التكليف في ظروف خاصة، فإذا أجرى معاملة عن طريق الاكراه والإجبار أو صار الزواج عن طريق الاكراه والاجبار فإنه غير صحيح بل باطل.

والشيء الذي هو شرط للتكليف وليس بشرط للصحة البلوغ، فالطفل غير البالغ لم يكن مكلفاً ولكنه إذا وصل حدّ التمييز بحيث يتمكن كالبالغ من انجاز العمل بصورة صحيحة فإنّ عمله صحيح. بناء على هذا يتمكن الطفل من أن يكون رابطاً بين الإمام والمأموم، ورابطاً بين المأمومين في صلاة الجماعة كما أنه يتمكن من النيابة عن الآخرين في العبادة. ما هو مسلم هو أن البلوغ لم يكن شرطاً لصحة العبادات، أما في المعاملات فكيف..؟ يعتقد بعض العلماء أن البلوغ شرط في صحة المعاملات والطفل المميز الذي يميز الجيد من الردي لا يتمكن من عقد معاملة لنفسه أو نيابة عن غيره بصورة مستقلة، فمثلاً يبيع ويشترى، يؤجر أو يجري صيغة النكاح، والبعض الآخر يعتقد بان الطفل المميز لا يتمكن أن يجري معاملة لنفسه بصورة مستقلة ولكن يتمكن بالنيابة والوكالة عن الآخرين.

ان الاطلاع والوعي وكذلك عدم الاضطراب من الامور التي تشترط للتكليف ولكنها تشترط للصحة وعلى هذا إذا تم عمل من عبادة أو معاملة وهو كامل من ناحية الشروط الاخرى ولكن القائم به لم يعلم به ومن الصدق كان عمله جامعاً للشروط، فعمله صحيح. مثلاً إذا كان لشخص دار وهي موضع رغبته كثيراً

ولا يرغب في بيعها ولكنه جوبه بحادثة لحوجته إلى المال واضطر لبيع داره فمعاملته صحيحة وإذا كان رجل أو امرأة لا رغبة لكل منهما بالزواج بأي وجه ولكن حصل مرض والطبيب رأى أن الزواج واجب لعلاج المرض، اضطر أحدهما للزواج فالزواج صحيح.

ويتضح من هنا اختلاف المعاملة الاجبارية مع المعاملة الاضطرارية من ناحية الصحة. فالمعاملة الاجبارية غير صحيحة ولكن الاضطرارية صحيحة.

ومن الواجب هنا توضيح سبب عدم صحة المعاملة الإكراهية. من الممكن أن يقال: «المكره» و«المضطر» متساويان من حيث عدم رضاها كما إذا أصبح شخص موضع تهديد لبيع داره أو لعمله أو اراد لـ «دفع» شر ذلك التهديد ببيع داره أو انجاز عمله، فهو غير راض من أعماق قلبه، والشخص الذي تضطره ظروفه المعاشية لبيع داره أو انجاز عمله من أجل «رفع» شر (لمعالجة المرض مثلاً) أيضاً غير راضي من أعماق قلبه. وإذا كان لشخص ولد مريض ويبيع داره اضطراراً لمعالجة ولده لا يرضى من أعماق قلبه بهذا البيع، بل يتأثر ويأسف جداً لبيع الدار التي يرغب فيها، و«المكره» عندما يريد «دفع» ضرر بالعمل الإكراهي الإجمالي، والمضطر عندما يريد بالعمل الاضطراري «رفع» ضرر لا يؤثر في أصل الموضوع، كما أن في المعاملات الاكراهية يتدخل انسان بصورة مباشرة (باسم المُجبر الجائر) وفي المعاملات الاضطرارية لا يتدخل انسان بصورة مباشرة ولا يؤثر ذلك في أصل الموضوع بالاضافة إلى أن الاضطرابات تتم غالباً على أثر تدخل الإنسان بصورة غير مباشرة (على شكل استثمار واستعمار).

والجواب هو ان الفرق بين حال «المكره» و«المضطر» الذي يعتبر الشارع الإسلامي معاملات الأول باطلة والثاني صحيحة في مكان آخر. فالمكره تحصل

له الحاجة فوراً على أساس الأكره والمضطر أيضاً ولكن حاجة المكروه لدفع شر الظالم ودفع شر الظالم يتم بالاقدام المكروه على المعاملة وهنا ينهض القانون لحماية المكروه على رغم إجبار المجر، ويعلن ان المعاملة غير قانونية كان لم تكن. ولكن حاجة المضطر الفورية بصورة مباشرة للمال الذي يريد الحصول عليه عن طريق المعاملة الاضطرارية. وهنا إذا كان يريد القانون أن يهب لحماية المضطر، عليه أن يعلن عن صحة المعاملة ومشروعيتها، لأنه إذا أعلن عدم مشروعية مثل هذه المعاملة تكون النتيجة بضرر المضطر، فمثلاً إذا أعلن في المثال المذكور أعلاه عدم مشروعية معاملة الدار وتكون المعاملة كأن لم تكن، فالنتيجة لا يكون المشتري مالك الدار ولا البائع يحصل على المال، وتصرف يد المضطر لمعالجة ولده، ولهذا يقول الفقهاء: ان عدم مشروعية المعاملة الاكراهية «منة» أي أنها في صالح المكروه، ولكن عدم مشروعية المعاملة الاضطرارية لم تكن «منة» لصالح المضطر.

وبنفس الوقت يفتح المجال لبحث آخر، وهو هل أن الاشخاص الآخرين يتمكنون من استغلال اضطرار المضطر وبؤسه، ويشتررون بضاعته لا بقيمة عادلة بل بمقدار أقل جداً ويعتبرون ذلك أمراً عائداً ومشروعاً؟ بالطبع لا. هل أن هذا العمل اللامشروع له حرمة تكلفية صرفة، إن المعاملة كما أنها بصالح المضطر صحيحة، بصالح المنتفع صحيحة أيضاً؟ أو أنها لا مانع من أن تكون صحيحة من جهة وباطلة من جهة أخرى، أو أنها صحيحة من الطرفين ويكون المنتفع ملزماً بدفع القيمة الواقعية، وعلى كل حال يبقى موضع البحث.

والذي هو شرط الصحة وليس للتكليف «الرشد» ففي التشريع الإسلامي يلزم لمن يريد أن يتعهد بعمل اجتماعي فمثلاً يريد الزواج أو يريد أن يقوم بمعاملة

مستقلاً، أي يريد أن يتصرف بماله و ثروته الخاصة أن يمتلك «الرشد» إضافة إلى سائر الشروط العامة أي البلوغ والعقل والقدرة والاختيار، والرشد يعني اللياقة وقابلية ادارة العمل الذي يريد أن يتعهده.

ولذا لا يكفي في قانون الإسلام كون الشخص عاقلاً وبالغاً ومختاراً ليتمكن من التصميم على الزواج أو التصرف في ماله و ثروته . فالولد او البنت التي تريد الزواج يكون زواجها أو زواجه صحيحاً عندما يمتلك الرشد العقلي الكافي أي يجب أن يعرف مفهوم الزواج ما هو ولماذا؟ وأية مسؤوليات فيه؟ وأي تأثير له في مصير الفرد لكيلا يتورط بصورة عمياء في مثل هذا الامر المهم.

وكذلك الولد أو البنت الذي يمتلك كل منهما ثروة خاصة عن طريق الارث أو أي طريق آخر فلا يكفي بمجرد وصولهما إلى حد البلوغ أن يوضع المال تحت تصرفهما، بل يلزم أن يوضع موضع التجربة والامتحان فإذا كان لهما رشد عقلي بالإضافة إلى البلوغ، أي اللياقة والقابلية لمحافظة الثروة والاستفادة منها تعطى لهما وفي غير هذه الصورة يستمر الولي الشرعي واثقانوني بولايته عليهما. يقول القرآن الكريم: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ (١).

معلومات الإنسان

إنَّ الإنسانَ مطلعٌ على نفسه وعلى العالم ويريد أن يزيد معلوماته عن نفسه وعن العالم. وتكمن سعادته وتكامله وتقدمه في هذين الاطلاعين. وأي هذين الاطلاعين يحوز المرتبة الاولى من حيث الاهمية وأي منهما في الدرجة الثانية؟ والحكم في هذا الموضوع لم يكن بتلك البساطة، والبعض يهتمون بالاطلاع على النفس بصورة أكثر والبعض بالاطلاع على العالم ومن المحتمل أن يكون أحد وجوه الاختلاف هو أسلوب التفكير الشرقي وأسلوب التفكير الغربي في نوع الاجابة على هذا السؤال. كما أن أحد وجوه اختلاف العلم والإيمان هو أن العلم اداة للاطلاع على العالم، والإيمان رأس مال الاطلاع على النفس.

وبالطبع، يسعى العلم ليوصل الإنسان إلى الاطلاع على نفسه كما أطلعه على العالم، وعلوم النفس لها مثل هذا الواجب ولكن المعلومات عن النفس التي يقدمها العلم ميتة ولا روح فيها لا تبعث الحماس في القلوب، ولا توقظ طاقات الإنسان من سباتها، بعكس المعلومات عن النفس التي تحصل عن طريق الدين والتي تؤسس بالإيمان، والمعلومات النفسية الإيمانية تلهب جميع وجود

الإنسان، إنَّ المعلومات النفسية التي تذكر الإنسان بواقعيته تزيل عنه الغفلة، تلقي النار في روحه وتؤلمه وتعرفه بالألم وليس هذا عمل العلوم والفلسفات، وان هذه العلوم والفلسفات تبعث على الغفلة أحياناً وتنسي الإنسان نفسه، لذا ما أكثر العلماء والفلاسفة الذين لا هم لهم ولا يعون أنفسهم مكبون على الأكل وما أكثر الأُميين الذين يعون أنفسهم.

فالدعوة إلى معرفة النفس وأن «من عرف نفسه عرف ربه» و«لا تنس ربك لثلاث تنس نفسك» من أوائل التعاليم الدينية، والقرآن الكريم يقول: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»^(١). وقال الرسول الكريم: «من عرف نفسه عرف ربه». وقال علي عليه السلام: «معرفة النفس أنفع المعارف»، وقال أيضاً: «عجبت لمن ينشد ضالته كيف لا ينشد نفسه».

ان الذين يعون العالم كان انتقادهم الاساسي للثقافة الغربية ومدنيتها، أن هذه الثقافة هي ثقافة معرفة العالم ونسيان النفس. فالإنسان في هذه الثقافة يتعرف على العالم، وكلما تعرف أكثر على العالم ينسى نفسه بصورة أكثر، والسر الأساس في انهيار الإنسانية في الغرب كامن هنا، فالإنسان عندما يخسر نفسه بتعبير القرآن «خسران النفس» ماذا ينفعه الحصول على العالم.

واعتقد أن من انتقد الثقافة الغربية أفضل من الجميع هو «المهاتما غاندي» زعيم الهند الفقيه يقول غاندي:

«يتمكن الغربي من الاعمال العظيمة التي تراها الشعوب الاخرى في قدرة الله، ولكنه عاجز عن شيء وهو التأمل في باطنه، وهذا وحده يكفي لتفاهة لمعان

المدنية الغربية الكاذبة».

«فالتمدن الغربي إذا كان قد ورط الغربيين بشرب الخمر والاعمال الجنسية كان ذلك بسبب أن الغربي في صدد نسيان نفسه واهدارها بدلاً من البحث عنها. وإن أغلب أعمال الغربي العظيمة البطولية وحتى أعماله الجيدة تافهة ومنسية (نسيان النفس). ان قوته العملية في الاكتشاف والاختراع واعداد الآت الحرب ناتجة من هروب الغربي عن (نفسه) لا من قدرته وسيطرته الخارقة على نفسه».

«وعندما يفقد الإنسان روحه ماذا ينفعه فتح العالم»^(١).

يقول غاندي :

«ان في الدنيا حقيقة واحدة وهي معرفة الذات «النفس» وكل من لم يعرف نفسه لم يعرف أي شيء، وان في الدنيا قوة واحدة وحرية واحدة وعدالة واحدة، وهي قوة السيطرة على النفس وكل من سيطر على نفسه سيطر على الدنيا. وإن في الدنيا حسن واحد هو حب الاخرين كحب النفس وبعبارة أخرى: لتصور الآخريين كأنفسنا، والامور الاخرى تصور وعدم»^(٢).

وعلى كل حال فلو أعطينا لمعرفة النفس اهتماماً أكثر أو لمعرفة العالم، أو قيمناهما بصورة متساوية فما هو متيقن هو أن اتساع المعرفة والمعلومات يعني اتساع حياة الإنسان وبسطها. ان الروح تساوي الخبر والاطلاع، والخبر يساوي الروح، والأوعى تكون روحه أكثر.

١ - مقدمة كتاب «اين است مذهب من»، ذلك هو مذهبي .

٢ - مقدمة كتاب «اين است مذهب من» .

لم تكن الروح سوى «الخبر» في الامتحان
ومن كان «خبره» كثيراً فروحه كثيرة
روحنا أكثر من روح الحيوان
لماذا؟ لأنها تملك خبراً كثيراً
إذاً، فروح الملك أكثر من روحنا
لأنه منزه من الحس المشترك
وروح أصحاب القلوب أكثر
من الملك، فانظر الجبروت
بسبب أن آدم كان مسجودهم
وروحه أكثر من كونهم
والإفلاخ بسجود الأفاضل
إلى المفضول لا يليق أبداً
متى يليق بلطف الله وعدله
أن يسجد الورد أمام الشوك
فلما كثرت الروح اجتازت الانتهاء
فأصبح مطيعها روح جميع الأشياء
الطير والسماك والملك والإنسان
لأنه أكثر وهؤلاء في القلة
ماهي الروح عند اخبارها بالخير والشر
تفرح بالأحسان وتبكي من الضر

فلما كان اقتضاء الروح يا قلب هو المعرفة
 فكل من كان أعرف روحه أقوى
 فتأثير الروح الواعي والمعرفة
 وكل من يمتلك ذلك أكثر فهو الهي
 ولما كان جميع عالم الروح معرفة
 فمن لا روح له لا علم له^(١)

إذن^(٢) فإنّ الإنسان بقدر ما هو مطلع على نفسه وعلى العالم له روح أكثر
 (حيوي أكثر) والحيوية بأصطلاح الفلاسفة حقيقة مشككة، أي أن لها درجات
 ومراتب، وعندما تسمو معرفة الإنسان بالتدرّج، تسمو درجة حياته وروحيته.

ومن الواضح أن معرفة النفس التي هي موضوع البحث لم تكن معرفة
 النفس الروتينية في دفتر النفوس من أنّه ما اسمي؟ وما اسم أبي وأمي؟ أين
 ولدت؟ وأين أسكن؟ ولم تكن معرفة النفس البيولوجية التي تتلخص في معرفة
 حيوان أسمي بدرجة واحدة من الدب والقرود. ولأجل أن يتضح الغرض نشير إلى
 أنواع معرفة النفس هنا بصورة موجزة، وعندما نعوض النظر عن معرفة النفس
 المجازية غير الواقعية مثل معرفة النفس الروتينية فهناك أنواع من معرفة النفس
 الواقعية.

١ - هذه ترجمة أبيات من المثنوي للشاعر الأيراني الحكيم «مولوي». الترجمان.

٢ - في الأصل (إذا).

١ - معرفة النفس الفطرية:

إنّ الإنسان يعرف نفسه بالذات، أي أن جوهر ذات الإنسان المعرفة، ولم يكن بهذه الصورة بحيث أول ما يتكون (أنا) الإنسان وفي المرحلة التالية يطلع الإنسان على هذا الـ(أنا). إن ظهور (أنا) الإنسان هو عين ظهور الوعي بالذات، فإنّ المدرك والمُدرك والإدراك، في تلك المرحلة واحد،^(١) (أنا) واقعية هي عين معرفة^(٢) الذات.

فالإنسان في المراحل التالية، أي الأطلاع على الأشياء الأخرى إلى حدّ ما، يطلع على نفسه أيضاً بتلك الصورة التي يطلع بها على الأشياء الأخرى، أي انه يرسم صورة عن نفسه في ذهنه وبناء على الإصطلاح يطلع على «العلم الحسولي» بنفسه، ولكن قبل أن يعي نفسه بهذه الصورة، بل قبل الإطلاع على أي شيء آخر فإنه يعي نفسه بالصورة المذكورة أي على نحو (العلم الحسوري).

إنّ علماء النفس الذين يبحثون - عادة - في معرفة النفس، يرون المرحلة الثانية، أي معرفة النفس على نحو (العلم الحسولي) في الذهن، ولكن الفلاسفة أكثر ما يهتمّون بمرحلة العلم الحسوري غير الذهني وهذا النوع من الوعي هو إحدى أدلة تجرد النفس المتقنة في الفلسفة.

وفي هذا النوع من معرفة النفس لا وجود للشك في أنّه هل أنا موجود أو لست بموجود؟ وإذا كنت موجوداً فمن أنا؟ وأمثال ذلك، لأنّ الشك يوجد في

١ - في الأصل: (فإن الواعي، والوعي، ووعي في تلك المرحلة واحد).

٢ - في الأصل: الوعي.

الموضع الذي يكون فيه العلم والمعرفة من نوع (العلم الحصولي) أي أن وجود الشيء العيني موضوع المعرفة مع وجود المعرفة العيني يكون شيئين .

ولكن عندما يكون الوعي عين الوعي ، والذي أصبح يعي ، وهو من نوع الوعي الحضوري لا يفترض فيه الشك أي أن الشك محال .

وهنا يكمن خطأ ديكارت في أنه لم ينتبه إلى أن (أنا موجود) لا يقبل الشك ، لنحاول ازالة ذلك الشك عن طريق (أنا أفكر)^(١) .

فمعرفة النفس الفطرية وان كانت واقعية ، ولكنها لم تكن حصولية ومكتسبة على نحو وجود (أنا) الإنساني . ولذا فإن معرفة النفس تلك التي يدعى إليها لم تكن إلى هذا الحد من معرفة النفس لا وجود للشك في أنه هل أنا موجود أو لست بموجود؟ وإذا كنت موجوداً فمن أنا؟ وأمثال ذلك ، لأن الشك يوجد في الموضوع الذي يكون فيه العلم والمعرفة من نوع (العلم الحصولي) أي أن وجود الشيء العيني موضوع المعرفة مع وجود المعرفة العيني يكون شيئين .

ولكن عندما يكون الوعي عين الوعي ، والذي أصبح يعي ، وهو من نوع الوعي الحضوري لا يفترض فيه الشك ، أي أنا أفكر» .

فمعرفة النفس الفطرية وإن كانت واقعية ، ولكنها لم تكن حصولية ومكتسبة على نحو وجود (أنا) الإنساني . ولذا فإن معرفة النفس تلك التي يدعى إليها لم تكن إلى هذا الحد من معرفة النفس التي ظهرت بصورة جبرية وتكوينية على أثر حركة الطبيعة الجوهرية .

١ - ان ديكارت الفيلسوف الفرنسي في القرن السابع عشر بدأ فلسفته بان شك في كل شيء حتى في البديهيات ثم قال : يمكنني الشك في كل شيء سوى أنني افكر وأشك ، اذاً ، (اني افكر» دليل على (اني موجود) ثم استنتج وجود الله ووجود الاشياء الاخرى من وجود نفسه .

وعندما يقول القرآن بعد استعراضه لمراحل خلقة الجنين في الرحم باعتبارها المرحلة الاخيرة: ﴿تُمْ أَنْثَانَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾^(١) يشير إلى أن المادة التي لا تعي نفسها تتبدل بجوهر روحي يعي نفسه.

٢ - معرفة النفس الفلسفية:

يحاول الفيلسوف أن يعرف ما هي حقيقة (أنا) الذي يعي نفسه؟ هل أنه جوهر أو عرض؟ مجرد أو مادي؟ أية صلة له بالجسم؟ هل كان موجوداً قبل الجسم أو مع الجسم؟ هل أنه باق بعد الجسم أم لا؟ وأمثال هذه الامور. والذي يعرض في هذه المرتبة من معرفة النفس ماهية النفس وما هي حقيقتها ومن أي جنس هي؟ وإذا ادعى الفيلسوف معرفة النفس فإن ذلك يعني أنني أعرف ما هي ماهيتي وجنسي وجوهري «أنا».

٣ - معرفة النفس العالمية:

أي معرفة النفس في صلتها بالعالم من أنه من أين أتيت؟ أين أنا الآن؟ إلى أين أذهب؟ يكتشف الإنسان في معرفة النفس هذه انه جزء من كل اسمه العالم ويعرف أنه لم يكن جزيرة مستقلة، تابع، لم يجيء بنفسه، ولم يعيش لنفسه، ولم يذهب بنفسه، يريد أن يجدد موضعه في هذا الكل، وان كلام علي عليه السلام - البليغ يقصد هذا النوع من معرفة النفس، يقول: (رحم الله امرءاً علم من أين؟ وفي أين؟ وإلى أين؟).

إنّ هذا النوع من معرفة النفس يوجد أحد أطف وأسْمى نوازع الإنسان، ذلك التألم الذي لا وجود له في الحيوان أو أي موجود آخر في الطبيعة، وهو التألم للحقيقة وهذه معرفة النفس التي تجعل الإنسان متعطشاً للحقيقة وباحثاً عن اليقين، يسعى من أجل الاطمئنان وراحة البال وترمي في روحه لهب الشك وتجره من جهة إلى جهة ذلك اللهب الذي التهبت به روح الغزالي وأمثاله، ويسلب منهم الطعام والنوم، ويجرهم من مسند (النظامية)؟ وأمثالها إلى الأرض ويسببهم في البراري والقفار، ويجعلهم حائرين في الغربة لسنوات عديدة^(١). ذلك اللهب الذي يجر أمثال (البصري) من دورهم ومساكنهم من حي إلى حي ومن بلد إلى بلد بحثاً عن الحقيقة هذا النوع من معرفة النفس الذي يوجد مراودة فكرة المصير في الإنسان.

٤ - معرفة النفس الطبقيّة:

ان معرفة النفس الطبقيّة هي صورة من صور معرفة النفس الاجتماعيّة المختلفة، ومعرفة النفس الطبقيّة تعني معرفة النفس في صلتها بالطبقة الاجتماعيّة التي يعيش معها.

فكل فرد في المجتمعات الطبقيّة يكون في طبقة خاصّة - شاء أم أبى - ولون خاص من ناحية الحياة والتمتع والحرمان، ومعرفة الموضع الطبقي والمسؤولية الطبقيّة.

بل إنّ الإنسان - على أساس بعض النظريات - الذي فوق الطبقيّة أن يكون

١ - قصص الأبرار؛ (داستان راستان) للمؤلف.

لا (نفس) له فنفس كل شخص (وجدانه)، أحاسيسه، أفكاره، الآمه ونزعاته، وكل هذه الامور تأخذ شكلها في (الطبقة) ولهذا فالإنسان - في رأي هذه الجماعة نوع فاقد لنفسه، وموجود انتزاعي لا عيني، والموجود العيني يحصل له التعيين في الطبقة، لا وجود للإنسان، لا وجود للنبلاء والجماهير وتكون للإنسان واقعية في المجتمع اللاتبقي فقط إذا أصبحت للمجتمع هذا واقعية، إذا فمعرفة النفس الاجتماعية تقتصر على معرفة النفس الطبقة في المجمع الطبقي.

ان معرفة النفس الطبقة تساوي - وفقاً لهذا القول - (معرفة الربح) لأنها قائمة على هذه الفلسفة وهي أن الحاكم الأصلي على الفرد وأساس شخصية الفرد هو المصالح المادية، كما ان الركيزة الاساسية والاساس في بناء المجتمع هو الاساس الاقتصادي والذي يعطي لأفراد طبقة ما الوجدان المشترك و «الذوق المشترك» و «الحكم المشترك» هو الحياة المادية المشتركة والمصلحة المشتركة. والحياة الطبقة تعطي النظرة الطبقة، والنظرة الطبقة تكون سبباً في أن يرى الإنسان العالم والمجتمع من نافذة خاصة وبمنظار خاص، ويفسر ذلك تفسيراً طبقياً وسوف يكون باطنه - شاء أم أبى - ألباً طبقياً وجهده وتحيزه الاجتماعي طبقياً. وتعتقد الماركسية بمثل معرفة النفس هذه، ويكمن تسمية هذا النوع من معرفة النفس بمعرفة النفس الماركسية.

٥ - معرفة النفس القومية:

أي معرفة النفس في صلته مع الناس الذين تربطه بهم رابطة قومية وعنصرية فالإنسان تكون له وحدة مع جماعة من الناس على أثر الحياة المشتركة بينهم بقانون مشترك وآداب ورسوم مشتركة، تاريخ مشترك، انتصارات

واندحارات تاريخية مشتركة، لغة مشتركة، وأدب مشترك، وبالتالي ثقافة مشتركة، بل كما ان القوم والشعب له (نفس) بسبب ثقافته كما أن الفرد له (نفس)، فالوحدة الثقافية توجد شبهةً ووحدة بين افراد الإنسان أكثر من وحدة العنصر، ان القومية التي لها سند ثقافي تبنى من (انا) الكثيرين (نحن). ويضحي أحياناً من أجل (نحن) هذا ويشعر بالاعتزاز من انتصار (نحن) ويشعر بالذل من اندحاره. إن معرفة النفس القومية، تعني معرفة الثقافة القومية، (الشخصية القومية)، (نحن) الخاص القومي، ولا وجود للثقافة في العالم أساساً، ولكن (الثقافات) موجودة ولكل ثقافة ماهية ومميزات وخصال خاصة بها، ولذا فالثقافة لوحدها مفهوم فارغ. ان القومية التي شاعت كثيراً لا سيما في القرن التاسع عشر الميلادي، ولا زال يدعى لها إلى حد ما تقوم على هذه الفلسفة.

ان لمعرفة النفس في هذا النوع جانباً قومياً وتدور عن طريق المؤشر القومي خلافاً لمعرفة النفس الطبقيّة التي كانت لتقييماتها أحاسيسها - أحكامها تحيزاتها جانب طبقي. إن معرفة النفس القومية وان لم تكن من مقولة معرفة الريح.. ولكنها لا تخرج عن مقولة الإنانية من هذه الاسرة، ولها جميع عوارض الانانية من التعصب والتحيز وغيض النظر عن عيها، العجب وحب النفس، لذا فهي كمعرفة النفس الطبقيّة تفقد الجانب الاخلاقي بصورة تلقائية.

٦- معرفة النفس الإنسانيّة:

أي معرفة النفس في صلتها مع جميع الناس، ومعرفة النفس الإنسانيّة تتركز على هذه القاعدة والفلسفة وهي ان الناس يعتبرون بمجموعهم وحدة واقعية ويتمتعون بـ(وجدان انساني مشترك) واحد، ان الشعور بحب الإنسان والنزعة

الإنسانية موجود لدى جميع أفراد الإنسان كما قال (سعدى)^(١).

إنّ بني آدم أعضاء جسم واحد وهم في الخلقة من جوهر واحد
فإذا الم الزمان عضوا لا تستقر سائر الاعضاء
فإذا كنت لا تهتم بهموم الآخرين لا ينبغي أن تسمى آدمياً

إن أشخاصاً مثل «اغوست كنت» الذين كانوا يبحثون عن «دين الإنسانية» ولا زالوا يربون في ادمعتهم هذه الفكرة و«الهيومانيسم» التي تعتبر فلسفة العصر الشائعة إلى حدّ ما، ويدعيها المتنورون غالباً هي هذه.

ترى فلسفة «الهيومانيسم» (التزعة الإنسانية) الإنسان فوق الطبقات، والقوميات والثقافات والاديان، والالوان، والعناصر والدماء، وبصورة وحدة واحدة وتنكر كل تمييز واختلاف.

فاليانينات الصادرة في العالم بأسم «حقوق الإنسان» تستند على هذه الفلسفة، وتدعو إلى هذا النوع من معرفة النفس في العالم.

فإذا ظهر هذا النوع من معرفة النفس في شخص ما، يكون ألم الإنسان وأمنيته أمنيات الإنسان، وتحيزه وسعيه إلى جهة تحيز الإنسان، ويصطبغ حبه وعداؤه بصبغة انسانية فيكون صديق أصدقاء الإنسان، أي العلم، والثقافة، والصحة، والرفاه، والحرية، والعدالة والحب، وعدو أعداء الإنسان أي الجهل، والفقر، والظلم، والمرض وخنق الحريات والتمييز.

وإذا حصل هذا النوع من معرفة النفس يكون له جانب اخلاقي بعكس

١ - سعدى من الشعراء الايرانيين البارزين في الأدب الايراني. مضمون ابياته كما ترى قد ضمن فيها حديث الرسول الكريم ﷺ المشهور (مثل المؤمنين في تراحم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعت له سائر الأعضاء بالسهر والحمى). الترجمان.

معرفة النفس القومية أو الطبقيّة.

ولكن معرفة النفس هذه - مع العلم بأنّ لها صورة منطقية أكثر من الجميع، وأحدث ضجيجاً كبيراً - فواقعيتها أقل من الجميع، لماذا؟

وسر الموضوع كامن في كيفية الإنسان وواقعيته ويختلف الإنسان في كيفية وجوده وواقعته عن جميع الموجودات من الجماد والنبات والحيوان، من حيث أن كل موجود عندما يضع قدمه في العالم ويخلق هو ذلك المخلوق نفسه، أي أن ماهيته وواقعته وكيفياته هي التي صنعت بيد عوامل الخلق ولكن الإنسان بعد الخلق يبدأ مرحلة جديدة ماذا يكون وكيف يكون، وليس الإنسان ذلك الشيء المخلوق، بل هو ما يريد أن يكون، هو ذلك الشيء، الذي تصنعه العوامل التربوية ومنها ارادته واختياره.

وبعبارة أخرى: فإن كل شيء يقال له من حيث الماهية: ما هو؟ ومن حيث الكيفية: كيف؟! قد خلق «بالفعل» اما الإنسان من هذه الناحية خلق «بالقوة». أي ان بذره الإنسانيّة موجودة فيه بالقوة بحيث لو لم تجابهها آفة تثبت تدريجاً من أرض وجود الإنسان، وهذه هي فطريات الإنسان التي تبني بعد ذلك «وجدانه» الفطري.

ان للإنسان - بعكس الجماد والنبات والحيوان - شخصاً وشخصية، وشخص الإنسان يعني مجموع أجهزته الجسمية، التي تولد بالفعل في الدنيا، فالإنسان في بداية ولادته يكون (بالفعل) من ناحية أجهزته الجسمية كسائر الحيوانات ولكنه موجود بالقوة من ناحية الاجهزة الروحية، ومن ناحية ما يصنع بعد ذلك شخصيته الإنسانيّة، وقيمة الإنسانيّة موجودة بالقوة في مجال وجوده

وهي مستعدة للإنبات والنمو^(١).

إنَّ الإنسان متأخر من المرحلة الجسمية بمرحلة واحدة من الناحية النفسية والمعنويّة فإن أجهزته الجسمية تخلق وتنظم في الرحم بواسطة عوامل الخلقة، ولكن أجهزته النفسية والمعنويّة واركاب شخصيته يجب أن تؤسس وتنمي في مرحلة ما بعد الرحم. القول ان كل انسان هو باني شخصيته ومهندسها ومعمارها فقد اعطى قلم تصوير خلقة شخصية الانسان بيده بعكس شخصه.

ولا يمكن تصور الانفصال بين كل موجود وماهيته غير الإنسان، فمثلاً بين الحجر والحجرية بين الشجرة والشجرية، بين الكلب والكلبية، بين القط والقطبية،

١- سيصدر التحقيق في موضوع «الفطرة» بمفهومها الإسلامي في رسالة مستقلة ان شاء الله. ونريد هنا ان يتضح الموضوع إلى حد ما من أن نظرية الفطرة بمفهومها الإسلامي هي بعكس مفهومها الديكارتي والكنتي وغيرهما لم تعن أن الإنسان يملك بعض الادراكات والنزعات والرغبات بالفعل منذ الولادة وعلى حد تعبير الفلاسفة انه يولد مع العقل والارادة بالفعل، كما اننا لا نقبل نظرية منكري الفطرة بالنسبة للإنسان اي نظرية الماركسيين واتباع أصالة الوجود من أن الإنسان لا قط ومنفعل محض منذ الولادة ولا يفرق بحاله أي دور يعطاه كالصفحة البيضاء الذي يتساوى حالها مع كل رسم يرسم عليها، بل إنَّ الإنسان منذ الولادة له قابلية الرغبة بقدر الامكان، ومتحرك باتجاه عدد من الالتقاطات والنزعات وتسوقه نحوها قوة باطنية - بمساعدة الظروف الخارجية - وإذا وصل بما يملكه بالقوة إلى فعلية تليق به وتسمى انسانية فقد وصل، وإذا فرضت عليه فعلية غير تلك الفعلية على أثر الجبر وضغط العوامل الخارجية، سيكون موجوداً ممسوخاً. ولذا فإنَّ مسخ الإنسان الذي يتحدث عنه حتى الماركسيون واتباع اصالة الوجود لا يكون له مبرراً إلا عن طريق هذه المدرسة.

ومن وجهة نظر هذه المدرسة فإنَّ نسبة الإنسان في بداية الظهور مع القيم والكمالات الإنسانية هي نسبة فسيل الاجاص مع شجرة الاجاص بحيث تقوم الصلة الباطنية بمساعدة العوامل الخارجية بتحويل الصورة الاولى إلى الصورة الثانية لا مثل الخشب والكرسي الذي تخرجه العوامل الخارجية فقط إلى هذه الصورة.

فالإنسان هو الموجود الوحيد الذي يمكن الفصل بينه وبين ماهيته، أي بين الإنسان والإنسانية، وما أكثر الناس الذين لم يصلوا إلى الإنسانية ولا زالوا في المرحلة الحيوانية، كـبعض الأشخاص البدويين المتوحشين، وما أكثر الناس الذين مسخوا وتحولوا إلى عدو الإنسان كأكثر المتظاهرين بالمدينة.

وكيف يمكن أن يقع الفصل بين الشيء وماهيته؟ ومن الواضح أن الماهية لازمة الوجود فإذا كان وجود بالفعل تكون ماهيته بالفعل تبعاً له. والوجود بالقوة هو الذي يفقد ماهيته اللاتئة به.

ان ما يسميه الوجوديون بأصالة الوجود ويدعون أنّ الإنسان وجود بلا ماهية وهو الذي يهب لنفسه الماهية. باختيار طريقه، وهذا هو تبريرهم الفلسفي الصحيح. ويستند الفلاسفة الإسلاميون لا سيما صدر المتألهين كثيراً على هذا الموضوع، ولذا فإنه يقول: ليس الإنسان نوعاً، وإنما هو أنواع، بل ان كل فرد هو نوع في كل يوم غير نوع اليوم الآخر.

ومن هنا يتضح أن انسان علم الحياة، الإنسان البيولوجي لم يكن ملاكاً للإنسانية فإنسان علم الحياة هو مجال الإنسان الواقعي فقط، وبناء على تفسير الفلاسفة هو حامل قابلية الإنسانية لا الإنسانية نفسها. ويتضح أيضاً أن التفوه بالإنسانية بدون أصالة الروح لا معنى له ولا مفهوم.

والآن وبعد ما عرفنا هذه المقدمة نتمكن من درك «معرفة النفس الإنسانية» بصورة واضحة إذن، «معرفة النفس الإنسانية» تركز على هذه القاعدة وهي أن الناس بمجموعهم يعتبرون «وحدة» واقعية، ويتمتعون بوجدان انساني مشترك واحد، فوق الوجدان الطبقي الديني والقومي والعنصري.

والآن نقول: ان هذا الموضوع يحتاج إلى توضيح أن أيّ الناس لهم «ذات»

واحدة بمجموعهم وتسودهم روح واحدة؟ وبين أيّ أناس تنمو معرفة نفس الإنسان وتوجد فيهم التكاتف؟ والتعاطف؟ هل يتم ذلك فقط بين الناس الواصلين إلى الإنسانيّة الذي تحققت فيهم القيم الإنسانيّة وفي الحقيقة تحققت فيهم الماهية الإنسانيّة الواقعية ووصلت إلى الفعلية؟ أو الناس الباقين في حد كونهم بالقوة، أو الناس الممسوخين والمتغيرة ماهيتهم وتحولوا إلى أسوء الحيوانات؟ أيّ الناس؟ هل هؤلاء جميعاً معاً؟

من الواضح انه عندما يجري الحديث عن التألم المتقابل يكون الكلام في انهم جميعاً أعضاء جسم واحد يتألمون لبعضهم، ولا يمكن أن يكون الجميع هكذا، فالإنسان البدوي الوحشي الذي لم يزل في حدّ الطفولة، ولم تزل فطرته الإنسانيّة في حالة سبات ولم تتحرك، متى يكون له مثل هذه العاطفة والتألم؟ ومتى تسوده مثل هذه الروح المشتركة؟ وتكليف الإنسان الممسوخ واضح تماماً.

إذاً فالناس الواصلون للإنسانيّة، الناس الذين حصلوا على الماهية الإنسانيّة، الناس المتحلون بالفطرات الإنسانيّة هم في الواقع أعضاء جسم واحد، وتسودهم روح واحدة.

وعندما يؤلم الدهر عضواً لا تستقر سائر الاعضاء^(١)
فإنّ مثل هؤلاء الناس الذين نبتت فيهم جميع القيم الطرية هم أولئك الناس «المؤمنون» لأنّ الإيمان واقع في رأس الفطريات والقيم الإنسانيّة الاصيلة.
إذاً، فإنّ ما يجعل الناس في الواقع على صورة «نحن» هو ينفخ فيهم روحاً

واحدة وإن ما ينبثق عنه مثل هذه المعجزة الأخلاقية والإنسانية هو «وحدة الإيمان» لا وحدة الجوهر ولا وحدة الأصل ووحدة الولادة، التي وردت في شعر سعدي (المذكور).

وان ما قاله «سعدي» أمنية لا واقعية بل لم يكن أمنية أيضاً، وأي وجهة تجعل موسى وفرعون من جسم واحد، وتجعل أبا ذر يتألم لمعاوية، ولا يستقر لومومبا من أجل تشومبي؟

وان ما هو واقعية وأمنية بنفس الوقت هو وحدة الناس بالفعل، أي الناس الواصلين إلى الإنسانية المتقين، ولذا فإن الرسول الكريم في حديثه الذي أخذه سعدي وحرفه بالتعميم قال: مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد إذا اشتكى بعض تداعى له سائر أعضائه بالسهر والحمى، بدلاً من أن يقول: بنو آدم أعضاء جسد واحد.

ولاريب في أن الإنسان الإنساني يحب جميع الناس بل جميع الأشياء حتى الناس الممسوخين المتغيرة ماهيتهم، ولذا فإن الله يدعو النبي رحمة للعالمين، ومثل هؤلاء الناس يعطفون على أعدائهم أيضاً. وكان علي عليه السلام يقول بالنسبة لابن ملجم المرادي:

أريد حياته ويريد قتلي عذيرك من خليلك من مراد

ولكن الحديث يجري حول «الحب المتبادل»، و«التألم المتبادل»، والحب المتبادل لا يتحقق الا في مجتمع المؤمنين فحسب.

ومن الواضح أنه لم يكن لازم الحب العام بالنسبة لجميع الناس هو «الصلح العالم» وعدم المسؤولية وترك الضال والظالم يعمل كما يريد، بل العكس فالنزعة الإنسانية الواقعية توجب أصعب المسؤوليات في هذه المجالات.

وفي عصرنا وجهان بارزان إنسانيان هما «بيرتراند رسل» الفيلسوف والرياضي البريطاني المعروف، و«جان بول سارتر» الفيلسوف الوجودي الفرنسي. ومن الصدف أن يكون «رسل» قد أقام فلسفة أخلاقه على أساس متضاد مع سلوكه الإنساني، وتقوم فلسفة أخلاق رسل على أساس النظرة البعيدة في المصالح الشخصية، أي انه يعتبر الريح الأكثر والأفضل في ظل الأصول الأخلاقية أساساً للأخلاق، ولا يعترف للأخلاق بفلسفة أخرى، بناء على هذا فزعة السيد رسل الإنسانية تنبع من حب الريح.

ونزعة «جان بول سارتر» الإنسانية هي - على حد تعبير أحد الكتاب المعاصرين - : ان مظهر اضطراب عالم الغرب ناتج من تجويف ما تحت قدمه. يقول هذا الكاتب تحت عنوان «وجهان من وجوه النزعة التافهة في الغرب اليوم».

ذلك البرجوازي المتحمس الذي فتح «الباستيل» ونشر لواء القومية لم يملك اليوم شيئاً يفكر به سوى عدم التفكير! إن الجيل الاوربي الشاب قد وقف على نقطة جوفاء. ان الغرب اليوم يستلم صادراته: الاضطراب الاجتماعي، الخيبة، الحيرة - الشعور بالاحتقار والتفاهة. انه كان قد فرض كل هذه الامور على الشعوب والمدنات الأخرى... هكذا يفكر التافه: إن مالم يكن لي، فذره الآ يكون لأيّ أحد... وبهذا يميل نحو انهدام ذاته؛ ولكننا نرى رد الفعل الآخر في ظهور نوع من فلسفة «حب الإنسان الرومانطقي» التي أشغلت متنوري الغرب في المستويات المختلفة. وعلى أحد طرفيها «رسل» بنظرة عملية بسيطة، وعلى طرفها الآخر «سارتر» بنظرة فلسفية معقدة صعبة، ومضطربة ويحاول في هذا الوسط متنوروا السياسة والاقتصاد مثل «تسيورمند» ان يجدوا طرقاً عملية

لمشاكلهم ومشاكل الآخرين.

«ولكن سارتر... بمسلكه العرفاني المتحرر من كل ما يقبل صبغة الصلة ونظرية مسؤوليته والتزامه المعقدة، وجه آخر من الروح الغربية، الذي يريد - بالشعور بالذنب - ان يعوض ما فات ويعتقد سارتر - كالرواقيين - بأخوة البشر ومساواتهم وبالحرية والاختيار والتقوى والاستقامة. ويمثل سارتر تلك الرغبة المتنورة في الغرب اليوم التي تريد أن تنقذ نفسها من اضطراب تجويف ما تحت قدمها بارتمائهما في حجر «البشرية العامة» ويطلب لنفسه وللغرب جميعاً العفو والمغفرة من اله البشرية العامة الذي حل محل الإله القديم». فالنتيجة البارزة لنزعة سارتر الإنسانيّة هي تلك التي نراها في أنه في كل مدة يذرف دموع التماسيح من أجل مظلومية اسرائيل، ويئن من ظلم العرب لاسيما المشردين الفلسطينيين.

ان العالم قد رأى ويرى بصورة مستمرة المظاهر العملية لجميع الغربيين من أصحاب النزعة الإنسانيّة الذين وقعوا ببيانات حقوق الإنسان الطويلة العريضة، ولا يحتاج إلى شرح وتعليق.

ان معرفة النفس الاجتماعية، من طبقية، وقومية وانسانيّة قد أخذت لنفسها في عصرنا اسم معرفة النفس المتنورة. والمتنور هو الذي قد وصل إلى إحدى هذه المعارف وأحس بالهمّ الطبقي أو القومي أو الإنساني، ويحاول انقاذ طبقته أو قومه أو جميع الناس، ويريد أن ينقل إليهم وعيه الذاتي، ويشيرهم للحركة والسعي من أجل التحرر من القيود الاجتماعية.

٧- معرفة النفس العرفانية: إن معرفة النفس العرفانية معرفة بالذات في صلتها بذات الله وهذه الصلة من وجهة نظر أهل العرفان هي من نوع صلة

موجودين يقوم كل منهما في عرض موجودية الآخر ولم تكن كصلة الإنسان بأفراد المجتمع بل من نوع صلة الفرع بالأصل والمجاز بالحقيقة وحسب اصطلاحهم من نوع صلة المقيد بالمطلق.

فألم العارف - بعكس ألم المتنور - لم يكن انعكاساً للآلام الخارجية في معرفة نفس الإنسان بل هو ألم باطني، أي أنه ألم يظهر من حاجة فطرية ولما كان ألم المتنور ألماً اجتماعياً، فإنه يطلع أولاً، واطلاعه يجعله متألماً، ولكن ألم العارف لَمَّا كان ألماً باطنياً فإن نفس الألم وعي له واطلاع، مثل ألم المريض الذي هو اعلان من الطبيعة على وجود حاجة.

إنّ الحسرة والعيوب الذي يرافق المرض

عند المرض كله يـقـظـة

كل من كان أكثر يقظة كانت الآمه أكثر

وكل من كان أكثر وعياً كان وجهه أكثر اصفراراً

إذن فاعرف هذه القاعدة أيها الباحث عن القاعدة

من كان متألماً فقد شم الرائحة^(١)

ولم يكن ألم العارف وألم الفيلسوف واحداً، فالعارف والفيلسوف كلاهما يتألمان للحقيقة ولكن ألم الفيلسوف هو ألم معرفة الحقيقة والعلم بها، وألم العارف وألم الوصول والاتحاد والذوب في الحقيقة.

ان ألم الفيلسوف يميزه عن سائر أبناء الطبيعة من جميع الجمادات والنباتات والحيوانات ولم يكن ألم العلم والمعرفة في أي موجود في الطبيعة،

ولكن ألم العارف هو ألم الحب والجاذبة هو الشيء الذي لا أنه لم يكن في الحيوان فحسب، بل انه لم يوجد حتى في الملك الذي جوهر ذاته العلم ومعرفة النفس.

ألم الفيلسوف الاعلان عن حاجة فطرة «المعرفة» والإنسان بالفطرة يريد أن يعلم، وألم العارف الاعلان عن حاجة فطرة الحب الذي يريد أن يحلق ولم يسترح الا أن يلمس الحقيقة بكل وجوده، والعارف يعتبر معرفة النفس التامة كامنة في «معرفة الله» وان ما يعرفه الفيلسوف بصورة «أنا» الإنسان الواقعي، فمن وجهة نظر العارف لم يكن «أنا» الواقعي، انه روح، نفس، تعين و«أنا» الواقعي هو الله، وبكسر هذا التعين يجد الإنسان نفسه الواقعية. يقول محي الدين العربي في فصوص الحكم في فص الشيعي: ان الحكماء والمتكلمين قد أكثروا القول حول معرفة النفس، ولكن معرفة النفس لم تحصل عن هذا الطريق، وكل شخص ظن أن ما وجده الحكماء حول معرفة النفس هو الحقيقة، فهو قد ظن المتورم سميناً.

ان أحد الاسئلة التي وجهت إلى «الشيخ محمود الشبستري» حول المواضيع العرفانية التي وجدت بسببها منظومة «كلشن راز» الفريدة من نوعها كأجوبة عليها هو السؤال عن «الذات» و«أنا» من أنه ما هو؟

ثم سألت مني أن «أنا» ماهو؟

اخبرني عن نفسي من «أنا»؟

لما أصبح الوجود المطلق في الاسر

يعبرون عنه بلفظ «أنا»

ولما تعينت الحقيقة من التعين

أنت قلتها في عبارة «أنا»

أنا وأنت عارضاً ذات الوجود
ومشكك لمشكاة الوجود
فاعتبر الارواح والاشباح نوراً واحداً
يظهر تارة من المرأة وتارة من المصباح
ثم ينتقد أقوال الفلاسفة حول الروح و«أنا» ومعرفة النفس كما يلي:
كأنما لفظ «أنا» في كل عبارة
اشارة نحو الروح
ولما جعلت العقل اماماً لنفسك
لم تعرف نفسك جزء من نفسك
فأذهب أيها السيد واعرف نفسك جيداً
فإن السمينة ليست كالنورم^(١)
أنا وأنت جاء أفضل من الروح والبدن
فإنّ الاتين جاءاً من أجزاء «أنا»
كن طريقاً أفضل من الكون والمكان
فأترك العالم وكن عالماً في نفسك
يقول المولوي:

يا من خسرت «نفسك» في الحرب
لم تميز الآخرين من نفسك

١ - يشير إلى عبارة شيخ أهل العرفان الأكبر محي الدين عربي المذكورة آنفاً.

وأنت على أية صورة تأتي تقف
 لان هذا أنا ولم تكن والله أنت
 تبقى وحيداً من الناس مدة؟
 تغرق إلى الحلقوم في الهم والفكر
 متى يكون هذا أنت؟ لانك ذلك الأوحـد
 الجميل الطيب الذي سكر بنفسه
 أنت طائر نفسك، صيد نفسك شباك نفسك
 صدر نفسك، بساط نفسك، سطح نفسك
 إذا كنت ابن آدم فأجلس مثله
 وانظرن جميع الذرات في: «نفسك»
 إذا لم تكن الروح «أنا» الواقعي من وجهة نظر العارف، ولم تكن معرفة
 الروح ومعرفة النفس، فالروح مظهر من مظاهر النفس و«أنا» فد«أنا» الواقعي هو
 الله وعندما يفنى الإنسان في نفسه وحطم التعينات وغض النظر عنها لم يبق للروح
 أثر، وعندما تعود هذه الفطرة المنفصلة عن البحر إلى البحر وفنت فيه يصل
 الإنسان إلى معرفة النفس الواقعية، فعندئذ يرى الإنسان نفسه في جميع الأشياء
 ويرى جميع الأشياء في نفسه. وعندئذ فقط يطلع الإنسان على نفسه الواقعية.

٨- معرفة النفس النبوية: تختلف معرفة النفس النبوية عنها جميعاً، فإن
 النبي له معرفة الهية وبشرية بالنفس، فإنه متألم لله ولمخلوقات الله. الا أنه لا
 بصورة ثنوية وثنائية النوع وثنائية القطبية، وثنائية القبلة، لا بصورة أن يكون
 نصف قلب النبي عند الله ونصفه الآخر عند الناس، واحدى عينيه إلى الله والعين
 الأخرى إلى الناس، وإن حبه وعطفه أهدافه وامنياته، موزعة بين الله ومخلوقات

الله. لا، أبداً.

يقول القرآن الكريم: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ﴾^(١). فالأنبياء هم أبطال التوحيد، ولم يوجد في عملهم أقل شرك: لا شرك في المبدأ ولا شرك في الهدف والامنية ولا شرك في التألم. فالأنبياء يحبون العالم ذرة ذرة بسبب أن الجميع منه ومظاهر أسمائه وصفاته.

انني فرح في العالم بمن العالم فرح به

وأعشق جميع العالم لأن جميع العالم منه

إن حب أولياء الله للعالم لمحة من حبهم لله، لا حب في مقابل حب الله، فتألمهم للناس نابع من تألمهم لله، لا من جذر ومنبع آخر. وان أهدافهم وغاياتهم وأمانهم هي درجات الصعود وتصعيد الناس إلى غاية الغايات، أي الله.

ويبدأ عمل الانبياء من الألم الإلهي الذي يسوقهم نحو التقرب إلى الله والوصول إليه ان هذا الألم بسوط تكاملهم ومحركهم في هذا السفر والطريق الذي يعبر عنه بـ«السفر من الخلق إلى الحق». ولم يجعلهم هذا الألم هادئين لحظة واحدة حتى يوصلهم إلى «قرار أمن» على حد تعبير علي عليه السلام:

ان نهاية هذا السير والسفر هو بداية سفر آخر يعبر عنه بـ«السفر في الحق إلى الحق» وفي هذا السفر يمتلئ ظرفهم ويفيض، وينالون نوعاً آخر من التكامل. والنبى أيضاً لم يتوقف في هذه المرحلة، وبعد أن يفيض من الحقيقة، ويطوي دائرة الوجود وعرف الطريق وآداب المنازل، يبعث، ويبدأ سفره الثالث أي سفره من الحق إلى الخلق ويعطى الرجوع، ولكن هذا الرجوع لم يكن بمعنى

التفهم إلى النقطة الأولى والانفصال عما حصل عليه، وإنما يرجع مع كل ما حصل عليه ووصل إليه. وبناء على الاصطلاح هو سفر من الحق إلى الخلق مع الحق لا بعيداً عنه، وهذه مرحلة تكامل النبي الثالثة.

ان البعثة والدافع للذين يظهران في نهاية السفر الثاني، يكونا بمثابة ولادة معرفة نفس الناس من معرفة نفس الحق وولادة التألم للناس من التألم لله.

ويبدأ بالرجوع إلى الخلق سفره الرابع ودور تكامله الرابع، أي السير في الخلق مع الحق السير في الخلق لدفعهم نحو الكمال الإلهي اللامتناهي عن طريق الشريعة أي عن طريق الحق والعدل والقيم الإنسانية وايصال القابليات البشرية اللامتناهيّة الكامنة إلى الفعلية.

ويتضح من هنا أن ما هو هدف للمتنور هو للنبي منزل من المنازل التي يمر بالناس منها كما أن ما يدعيه العارف يقع في بداية طريق النبي.

يقول «اقبال» في الفرق بين معرفة النفس النبوية ومعرفة النفس العرفانية: «ان النبي محمد ﷺ ذهب إلى السماء في المعراج ورجع. ولأحد من شيوخ أهل الطريقة بأسم عبد القدوس جنجهي «كلام بهذا المضمون: أقسم بالله لو كنت أنا الواصل إلى تلك النقطة لم أرجع إلى الأرض أبداً».

ويضيف اقبال:

«ربما لا يمكن أن توجد كلمات في جميع الأدب الصوفي تميز معرفة النفس بين نوعي معرفة النفس النبوية والصوفية في جملة واحدة كهذه. ان الرجل الباطني (العارف) لا يريد أن يرجع إلى حياة هذا العالم من الهدوء والاطمئنان الذين يجدهما بالتجربة الاتحادية (الوصول إلى الحق ومعرفة النفس العرفانية). وعندما يرجع بحكم الضرورة لم يكن في رجوعه نفع كثير لجميع البشرية. ولكن

رجوع النبي له جانب ابداعي ومثمر، يرجع ويرد في مجرى الزمان لغرض ان يسيطر على مجرى التاريخ ويبدع عن هذا الطريق عالماً جديداً من كمال المتطلبات»^(١).

لا حاجة لنا الآن إلى التعبيرات والتفسيرات العرفانية بأنها صحيحة أو غير صحيحة؟ وما هو مسلم لدينا أن كل نبي يحمل الألم الإلهي، والألم الذي يؤدي روحه هو ألم البحث عن الله فيعرج إليه، ويصعد، ويرتوي من ذلك النبع فعندئذ يحصل عنده ألم الناس. فإن تألم الناس يختلف عن تألم شخص متنور للناس لأن ألم المتنور عاطفة بشرية ساذجة، انفعال وتأثر، وربما يعتبر ضعفاً بنظر بعض الأشخاص من مثال «نيتشه» ولكن ألم النبي ألم آخر لا يشبه أياً من تلك الآلام. كما أن معرفة نفس الناس عندهم تختلف أيضاً. فالنار التي تلتهب في روح النبي نار أخرى.

وصحيح أن النبي يحصل له نفوذ الشخصية قبل كل شخص، لا أن روحه تتحد مع الارواح وتضم الجميع إليها، فإنه يتحد مع العالم ويضم العالم إليه، وصحيح أنه يتعذب من هم الناس ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ﴾^(٢) ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾^(٣) وصحيح أنه يتلوع من جوع الناس وعريهم ومظلوميتهم وحرمانهم ومرضهم وفقرهم ويتألم لذلك إلى حد بحيث لا يتمكن من أن ينام في مضجعه سبعاناً وهناك جائع في أقصى البلاد «هيهات أن يغلبني هواي ويقودني

١- «احياي فكر ديني در اسلام» ص ١٤٣ - ١٤٤.

٢- سورة التوبة - الآية ١٢٨.

٣- سورة الكهف - الآية ٦.

جشعي إلى تخير الأطعمة ولعل بالحجاز أو اليمامة من لا طمع له في القرص، ولا عهد له بالشعب أو أبيت مبطاناً وحولي بطون غرثي وأكباد حري»^(١).

ولكن يجب ألا تحمل هذه على رقة القلب والترحم والعطف الساذج في مستوى مواساة الناس السذج. ان النبي من حيث أنه بشر له في بداية عمله وسلوكه جميع المزايا البشرية؟؟ اللون والشكل عند جميع البشر، ولكن بعد ما يلتهب جميع وجوده بالشعلة الإلهية، تأخذ كل هذه الامور لوناً وصبغة أخرى، صبغة الهية.

والاختلاف بين من يريهم النبي والمجتمع الذي يصنعه وبين من يريهم المتورون والمجتمعات التي يصنعونها كما بين السماء والأرض.

والاختلاف الرئيسي في أن النبي يجهد لا يقاظ الطاقات البشرية الفطرية، ليهلب الشعور الغامض والحب الكامن: في وجود الناس. ويدعو النبي نفسه «مذكراً» يبدع في الإنسان حساسية في مقابل جميع الوجود وينقل معرفته النفسية بالنسبة لكل الوجود إلى أمته ولكن المتور يوقظ - على الأكثر - الشعور الاجتماعي عند الأفراد، ويطلعهم على مصالحهم القومية أو الطبقية.

١ - نهج البلاغة، من كتاب الإمام علي عليه السلام إلى واليه عثمان بن حنيف.

الحياة الخالدة
أو
الحياة الأخرى

الحياة الخالدة أو الحياة الأخرى

ترجمة:

محمد جواد المهري

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

يتمتع أسلوب أستاذنا الشهيد بالتعمق والبساطة في آنٍ واحد: تعمق في الموضوع وبساطة الأداء، أي أنه رحمه الله تعرّض إلى شتى العلوم الإنسانيّة والإسلامية فحقّق فيها وأخرج غوامضها وأبدع في شرحها وتفسيرها، وذلك بتعبير سلس رقيق كالماء الزلال ينهمر من أعالي الجبال ويسير على كل حجر ومدّر، وكل صخرة صلبة كانت أو رخوة فيزيلها ويصفيّ سطح المجرى منها، وعندما يصل إلى الأرض الجرداء يحولها أرضاً خصبةً فيخرج منها زرعاً مختلفاً ألوانه: حبّاً وعنباً وقضباً وزيتوناً ونخلاً وحدائق غلباً وفاكهةً كثيرة لا مقطوعةً ولا ممنوعةً...

وهكذا الكلمات في أسلوب المطهري، تنبع من عينٍ زاخرةً بأنواع العلوم والمعرفة وتسيل في أسلوب سهل مرّن يزيل كلّ غموض وإبهام فتخرج الكلمات مرآة صافية للمعاني، ويعكسها المخ بكل ارتياح فتراها بالتالي حديقة غناء، فيها ما تشتهييه من علم ومعرفة وأخلاق وفضيلة وكمال.

رحم الله المطهري... كان بحرّاً لا ينضب، تتدفّق علومه من حركة شفّتيه كما

اليراع بين أصابعه، ويستمر في التدفق دون انقطاع، فتراه يقحم كل علم دونما خوف ووجل، فيتغلب على غوامضه ويكتشف درره ومجوهراته.
يا بائع الدرر: جئناك نبغي شراء دررك، فمهد لنا طريق الحصول عليها، فنحن في حاجة ماسة إليها.

وأما الكتاب - وكل كتب المطهري - خير دليل على ما نقول فلا تنظر إليه في صغر حجمه فهو كبير في المعنى. وأنه يعتبر القسم السابع من مجموعة «مقدمة على النظرة الإسلامية للعالم» وبيحث في المواضيع التالية:

- ١- المعاد، من أركان النظرة الإسلامية للعالم.
- ٢- أساس الإيمان بالحياة الآخرة.
- ٣- حقيقة الموت.
- ٤- ما بعد الموت.
- ٥- عالم البرزخ.
- ٦- القيامة الكبرى.
- ٧- تجسم وبقاء أعمال الإنسان ومكتسباته.
- ٨- وجوه الإشتراك والاختلاف بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة.
- ٩- استدلالات القرآن.
- ١٠- العدل الإلهي.
- ١١- الحكمة الإلهية.

وقد استرجعه - رضوان الله عليه - من الناشر قبل شهر من استشهاده،

ليضيف إليه ولكن... لم يمهل الإستعمار القذر. فأنتهى بحياته المباركة على يد عملائه الأرجاس ظناً منه أن المطهري ينتهي بموته الظاهري المادي ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾.

محمد جواد المهري

رمضان ١٤٠١ هـ ق

المعاد من اركان النظرة الاسلامية للعالم

الإيمان بالحياة الأبدية في الدار الآخرة أصل من أصول التصور الإسلامي، ويعتبر ركناً اعتقادياً من أركان الإيمان بالدين الإسلامي، الإيمان بالدار الآخرة من شروط الإسلام، فإذا تخلّى أحدٌ عن هذا الركن وأنكره ولم يؤمن به، فقد خرج من طائفة المسلمين .

اهتم الأنبياء - بدون إستثناء - بهذا الأصل الإسلامي، واعتبروه أهم الأصول بعد أصل التوحيد، وعرفوه للناس وطلبوا منهم الإيمان به. ويعرف هذا الأصل في إصطلاح علماء الكلام المسلمين بأصل «المعاد».

يبحث القرآن في مئات الآيات بنحو من الأتحاء حول عالم البرزخ (ما بعد الموت) ويوم القيامة وكيفية حشر الأموات والميزان والحساب وتسجيل الأعمال والجنة والنار وأبدية الدار الآخرة ومسائل شتى ترتبط بما بعد الموت، إلا أنه يذكرنا رسمياً في اثني عشر مورداً بالإيمان باليوم الآخر بعد ذكر الإيمان بالله.

للقرآن الكريم تعابير مختلفة في موضوع القيامة، وكل تعبير باب من

المعرفة، ومن هذه التعابير «اليوم الآخر». القرآن الكريم يذكر لنا^(١) نقطتين في هذا التعبير:

١ - تنقسم حياة الإنسان بل دوران العالم بأجمعه إلى دورتين، ولا بد أن نعرف كل دورة بعنوان «يوم» واحد. اليوم الأول والدورة الأولى التي تبدأ وتزول هي «الدورة الدنيا» واليوم الآخر والدورة النهائية التي ليس لها زوال هي «الدورة الآخرة». كما أن في بعض تعابير القرآن ذكرت الحياة الدنيوية بـ «الأولى» والحياة الأخروية «الآخرة»^(٢).

٢ - نحن الآن نمرّ في الدورة الأولى ونقضي الحياة الدنيا، ولما نصل إلى اليوم الثاني والدورة الثانية، فإنها مخفية عنا. وسعادتنا في هذا اليوم وذلك اليوم تكمن في إيماننا بتلك الدورة وذلك اليوم. ترتبط سعادتنا في هذا اليوم بهذا الإيمان، لأنّ هذا الإيمان (بالدار الآخرة) يندرننا ويذكرنا بردود فعل أعمالنا، وبذا نعرف أن أعمالنا وأفعالنا من أصغر تفكر وقول وعمل وخلق إلى أكبرها لها يوم أول ويوم آخر مثلما لنا. فلا يمكن أن تنتهي (أعمالنا) وتعدم في اليوم الأول بل وأنها تبقى وتدوم ليُصَفَى حسابها يوماً آخر... فلنجدّ ونسعى لتحسين أعمالنا وتتجنب الأفكار والأعمال السيئة وبذا نخطو شيئاً فشيئاً في طريق السلامة والخلق السليم والتعامل الحسن. وأمّا سعادتنا في ذلك اليوم ترتبط أساساً بهذا الإيمان لأنّ أعمال الإنسان وأفعاله في هذا العالم هي ثمرة الحياة السعيدة أو الشقيّة له في ذلك العالم (كما سنذكره بالتالي) وبهذا يعدّ القرآن الإيمان بالآخرة

١ - في الأصل: (يذكرنا).

٢ - ﴿وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَى﴾ (الليل: ١٣)، ﴿وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى﴾ (الضحى: ٤).

واليوم الآخر سعادة حتمية للبشر.

أساس ومنشأ الإيمان بالحياة الأخرى

الوحي الإلهي الذي يصل إلى البشر عن طريق الأنبياء - قبل كل شيء - أساس الإيمان بالحياة الأبدية الآخرة.

بعد معرفة الله وتصديق أقوال الأنبياء، وبعد معرفة الإنسان بأن ما يصل إليه عن طريق الوحي يأتي من جانب الله ولا يمكن مخالفته، يؤمن بالتالي بيوم القيامة والحياة الأبدية الأخرى التي يعتبر الأنبياء الإيمان بها في الدرجة الثانية مباشرةً بعد الإيمان بالتوحيد.

بناء على ذلك فإن درجة إيمان كل فرد بالحياة الآخرة ترتبط من جهة بدرجة إيمانه بأصل النبوة وصدق حديث الأنبياء، ومن جهة ثانية ترتبط بمستوى علوم الإنسان ومعلوماته ومدى صحة تصوره عن موضوع المعاد والعالم الآخر وعدم نفوذ التصورات الجاهلة والساذجة فيه.

بالإضافة إلى عامل الوحي الإلهي الذي يصل إلى البشر عن طريق الأنبياء، هناك طرق أخرى عديدة أو علامات وقرائن على الأقل للإعتقاد والإيمان بالمعاد، وتعدّ هذه العلامات تأييداً لصحة أقوال الأنبياء في موضوع المعاد على أقل تصوير. وهذه العلامات استنبطها الإنسان نتيجة مساعيه الفكرية والعقلية ومجهوداته العلمية، وهذه العوامل هي:

- ١ - عامل معرفة الله.
- ٢ - عامل معرفة الكون.
- ٣ - عامل معرفة روح ونفس الإنسان.

نحن لانريد الآن أن نبحث في هذه العوامل التي تستلزم سلسلة بحوث علمية وفلسفية، وندخل في موضوع عامل الوحي والنبوة، وبما أن القرآن نفسه صرّح أو أشار إلى هذه العوامل فسوف نذكرها في فصل آخر تحت عنوان «إستدلالات القرآن حول العالم الآخر» ونشير إلى هذه الطرق الثلاثة.

المواضيع التي لا بد أن نبحثها لتوضيح رأي الإسلام في مسألة الحياة الأبدية الأخروية هي:

- ١- حقيقة الموت.
- ٢- الحياة بعد الموت.
- ٣- عالم البرزخ.
- ٤- القيامة.
- ٥- علاقة الحياة الدنيا وارتباطها مع الحياة بعد الموت.
- ٦- تجسّم وأبدية أعمال الإنسان وآثاره ومكتسباته.
- ٧- وجوه الاشتراك ووجوه الاختلاف بين الحياة في هذا العالم والحياة في ذلك العالم.
- ٨- إستدلالات القرآن حول الحياة الآخرة.

حقيقة الموت

ما هو الموت؟ هل الموت يعني الفناء والعدم والانهدام أم أنه تحول وتطور وإنتقال من مكان إلى مكان ومن عالم إلى آخر.

هذا السؤال كان دوماً ولا يزال يجول بخاطر البشر، وكلّ إنسان يودّ أن يحصل على الجواب مباشرة وأن يؤمن ويعتقد بذلك الجواب.

نحن المسلمون بموجب إعتقادنا وإيماننا بالقرآن الكريم، نأخذ جواب هذا السؤال من القرآن ونؤمن ونعتقد بما يقوله في هذا المورد.

للقرآن جواب خاص مع تعبير خاص حول حقيقة الموت. إستعمل القرآن كلمة «توفّي» في هذا الشأن وعبر عن الموت بكلمة «توفّي».

التوفّي والإستيفاء كلتاها من مادة واحدة وهي «الوفاء». عندما يحصل أحد على شيء بتمامه وكماله دون أي نقص يعني أنه يستوفيه، فيستعمل كلمة «توفّي» في اللغة العربية فيقول: توفّيت المال أي أنني حصلت على المال تماماً بدون نقص.

ورد هذا التعبير في أربعة عشر آية من القرآن الكريم حول الموت، نستنبط منها جميعاً أن الموت في نظر القرآن يعني الانتقال أي أن الإنسان عند الموت ينتقل ويتحول إلى مأموري الخالق بكل شخصيته وواقعيته وأنهم يستلمونه، من هذا التعبير القرآني نستنبط الأمور التالية:

١- ليس الموت فناءً وعدمًا، بل هو إنتقال من عالم إلى عالم آخر ومن نشأة إلى نشأة أخرى، وهناك تستمر حياة الإنسان في صورة ثانية وترتيب آخر.

٢- أن جسد الإنسان وما يتعلق به لا يكون شخصيته الواقعيّة وأنانيته الحقيقية، لأنّ الجسد أو الجسم الظاهري وما يتعلق به من أجهزة بدنية لا تتحول إلى مكان آخر بل تنهدم تدريجياً في هذا العالم. وأن الشيء الذي يكون شخصيتنا الحقيقية ويُعدّ «أنا» الواقعي هو الذي عبر عنه في القرآن «بالنفس» وأحياناً «بالروح».

٣- الروح أو النفس الإنسانيّة التي تعتبر قوام الشخصية الحقيقية للإنسان، وأبدية الإنسان تكون بأبديتها، تقع من ناحية المقام والدرجة الوجودية في أفق

أعلى وأسْمَى من أفق المادة والماديات. ولو أن النفس أو الروح تحصل من التكامل الجوهرى للطبيعة، إلا أن الطبيعة عندما تتبدل إلى الروح أو النفس نتيجة التكامل الجوهرى، فإن مرتبتها الوجودية ودرجتها الحقيقية ترتقي إلى أفق أعلى أي أنها تتحول إلى عالم آخر ألا وهو عالم «ما وراء الطبيعة». ومع الموت تنتقل الروح أو النفس إلى نشأة الروح وبتعبير آخر: عند الموت تتحوّل وتُستلم تلك الحقيقة التي هي ما فوق المادية.

عندما يبحث القرآن الكريم في آيات أخرى حول خلق الإنسان ولا ترتبط بالمعاد والحياة الأخرى، يذكّرنا إنّ الإنسان حقيقة من طبيعة غير طبيعة الماء والطين أي ما وراء الماء والطين. يقول بالنسبة إلى آدم (الإنسان الأول) ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾^(١).

مسألة الروح والنفس وبقاء الروح بعد الموت، تعتبر من أمهات المعارف الإسلامية. إنّ نصفاً من المعلومات الأصيلة الإسلامية التي لا تقبل الإنكار، تعتمد على أصالة الروح واستقلالها عن البدن وبقائها بعد الموت. وإنّ الإنسانية والقيم الإنسانية الواقعية تعتمد على هذه الحقيقة وبدونها تكون الإنسانية خيلاً محضاً. جميع الآيات التي تصرّح على وجود الحياة فوراً بعد الموت والتي سوف نذكر بعضاً منها، تدلّ على أن القرآن يعتبر الروح حقيقة مستقلة عن البدن وتبقى بعد فناء البدن.

يظنّ البعض أنّ آيات القرآن لا تدلّ على وجود النفس والروح بعد الموت، والإنسان ينتهي بعد أن يموت، أي أنّه لا يوجد شعور أو إدراك أو سرور وعذاب

بعد الموت إلى يوم القيامة ويومئذ ترجع الحياة إلى الإنسان ويستطيع أن يرى نفسه والعالم. إلا أن هناك آيات صريحة تشير إلى الحياة مباشرة بعد الموت ووجود هذه الآيات دليل قطعي على رد هذه النظرية.

يتصور هؤلاء أن دليل القائلين بالروح هو الآية الكريمة ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾^(١)، ويقولون إن اسم الروح جاء كثيراً في القرآن إلا أن الغرض منها شيء آخر، وهذه الآية أيضاً عرضت نفس المعنى المعروف في الآيات الأخرى.

لا يدري هؤلاء أن دليل القائلين بالروح ليس هذه الآية فحسب، بل هناك عشرون آية أخرى، وإنما جاءت هذه الآية بالإضافة إلى آيات أخرى ذكر في بعضها كلمة «الروح» مطلقاً، وذكرت الروح في بعضها الآخر بصورة مقيدة نحو: «روحنا»، «روح القدس»، «روحي»، ﴿رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا﴾^(٢) وغيرها، وكذلك بالنسبة للإنسان جاء هذا التعبير ﴿وَوَفَّخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي﴾^(٣). وكل هذه الآيات والتعابير تدل على أن في القرآن حقيقة أسمى من الملائكة وأسمى من الإنسان ألا وهي الروح. البشر والملائكة لهما حقيقة «أمرية» أي أن لهما أرواحاً بإذن الله تعالى. وهذا يعني أن مجموع آيات الروح بالإضافة إلى آية ﴿وَوَفَّخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي﴾ التي وردت في الإنسان، تُبين أن روح الإنسان حقيقة غير مادية^(٤).

ولم يكن القرآن ليؤيد أصالة الروح في آيات متعددة منه فحسب، بل ورد

١ - سورة الأعراف، الآية ٨٥.

٢ - سورة الشورى، الآية ٥٩.

٣ - سورة الحجر، الآية ٢٩.

٤ - راجع تفسير الميزان ج ١٣ ص ١٩٥ ذيل الآية الكريمة ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾، وج ١٣ ص ٢٧٠ - ٢٧٥. ذيل الآية الكريمة ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا﴾.

هذا الموضوع في كتب الحديث والأدعية ونهج البلاغة من قبل الرسول الأكرم والأئمة الأطهار إلى حدّ التواتر.

إنّ إنكار الروح - في الحقيقة - تفكير غربي قدر متعفن، نابع من المادية الغربية وقد تأثر به - مع الأسف - بعض أتباع القرآن السذج.

والآن، لكي نذكر بعض الآيات التي عبّر فيها عن الموت بكلمة «توفّي» ونسب في بعضها سلسلة من الأعمال الحيوية للبشر بعد الموت مباشرة (نحو التكلم والتمني والترجي) نعرض ثلاثة آيات من أربعة، ذكرت فيها كلمة «توفّي»:

١- ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَاؤَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ (١).

وردت هذه الآية بخصوص أولئك الذين يعيشون في بيئة غير مناسبة، والآخرون يدبرونها حسب هواهم، ومصير هؤلاء يرتبط بمصير هذه البيئة، وهؤلاء الأهالي يخلقون أعذاراً لعدم القيام بعمل ما، فالبيئة فاسدة وغير قابلة للإصلاح. هؤلاء بدل أن يقوموا بتغيير وضع البيئة، وإن لم يتمكنوا من التغيير ينقذوا انفسهم من الخطر المحدق بهم وينتقلوا إلى بيئة مناسبة... الا أنهم يستمرون في العيش في هذه البيئة الفاسدة ويسلموا مصيرهم إلى البيئة فيغرقون في الفساد. عندما تقبض ملائكة الرحمن أرواحهم يبدؤون بالتحدّث معهم ولا يقبلون أعذارهم الواهية، لأنّ أقل ما يمكنهم العمل به هو الهجرة والانتقال إلى مقام آخر. تذكرهم وتفهمهم الملائكة بأنهم السبب في الظلم الذي جرى عليهم وأنهم هم

المسؤولون عن معاصيهم.

يذكرنا القرآن الكريم في هذه الآية بأنّ الوهن والعجز وعدم المقدرة في بيئة ما، ليس عذراً مقبولاً... إلا إذا كانت طريق الهجرة والانتقال إلى مكان آخر مغلقة تماماً.

نلاحظ في هذه الآية أنّ القرآن عبر عن الموت الذي يعني العدم والفناء حسب الظاهر بكلمة: «توفى»، وتعني الاستلام.

هذه الآية، بالإضافة إلى أنها عبّرت عن الموت بكلمة «توفى» فإنها تحكي عن وقوع مكالمة واحتجاج بين الملائكة والإنسان في اللحظات الأولى بعد الموت. هذه الآية تفهمنا أن الإنسان بعد أن يرتحل من هذا العالم وهذه النشأة، يقوم بالمحادثة مع مخلوقات غير مرئية تُدعى الملائكة بعين أخرى ولسان آخر.

٢- ﴿وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ * قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ (١).

يذكر القرآن الكريم في هذه الآية إحدى شبهات واعتراضات منكري المعاد والحياة الآخرة ويرد عليها: الشبهة هي أنّ بعد الموت تنعدم وتنفى كل ذرّة منّا ولم يبق منّا أثر، فكيف يمكننا العودة إلى حياة جديدة أخرى؟!

يشير القرآن إلى أنّ هذه الشبهات عبارة عن تشبثات بالأعذار تحصل نتيجة العناد والانكار، وخلافاً لادعائكم فإنكم «أنتم» (شخصيتكم الحقيقية) و«أنا» الحقيقي لا يمكن أن تضع وتنفى كما تتصورون. «انت» بكل شخصيتك وحقيقتك تقع في اختيار وقبضة ملائكة الرحمن.

إنَّ غرض المشككين من الضياع والفناء هو أن كل ذرة من أبداننا تسقط في مكان ما ولا يبقى منها أثر، فكيف يمكن إحياء أبداننا وأجسادنا مرة أخرى؟! هذه الشبهة التي ترتبط بضياع وتفارق أجزاء البدن وردت في آيات أخرى من القرآن وأجيب عنها جواباً آخر وهو أن هذا «الضياع» ضياع حسب رأيكم لأنَّه شاق بل ومستحيل على البشر أن يجمع هذه الذرات، ولكن الله بعلمه وقدرته اللامتناهية يستطيع جمعها ولا إشكال في ذلك.

إنَّ حديث المنكرين يرتبط مباشرة بأجزاء البدن وأنها كيف وأين يمكن جمعها؟ ولكن الجواب هنا جاء بصورة ثانية لأنَّ الكلام ليس في فناء أجزاء البدن وضياعها، بل الأشكال يكمن في أنه بضياع وافتقاد أجزاء البدن نضيع ونفني «نحن» أيضاً ومن ثمَّ فلا بقاء «نحن» و«أنا». وبعبارة أخرى فإنَّ شبهة المنكرين هي أنه بتفارق أجزاء البدن نفنى وتنعدم شخصيتنا الحقيقية. وهنا يجيب القرآن بأنه خلافاً لظنكم وتصوركم، لا يمكن أن تنعدم شخصيتكم الحقيقية حتى نحتاج إلى إيجادها وتكوّنها، انها تقع منذ البداية في إختيار الملائكة.

وهذه الآية أيضاً تبين في صراحة كاملة بقاء الشخصية الحقيقية للإنسان بعد الموت بالرغم من فناء أعضاء البدن (بقاء الروح).

٣- ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (١).

تبين هذه الآية التشابه بين النوم والموت، وهكذا التشابه بين اليقظة والبعث

الأخروي. النوم موت ضعيف وصغير والموت نوم شديد وكبير، وفي المرحلتين تنتقل الروح ونفس الإنسان من نشأة إلى أخرى، والتفاوت في أنه لا يشعر الإنسان غالباً عند النوم، وعندما يستيقظ لا يعرف انه راجع من السفر. خلافاً لوضع الموت، اذ يظهر له فيه كل شيء.

من مجموع هذه الآيات نعرف تماماً أن حقيقة الموت في نظر القرآن لاتعني الأندام والفناء، بل هو انتقال من نشأة إلى أخرى.

ويتوضح لنا ايضاً حقيقة النوم لدى القرآن. علماً أن النوم ولو كان من الناحية الجسمية والظاهرية تعطيل وجمود للقوى الطبيعية، ولكنه من الناحية الروحية والنفسية يعتبر نوعاً من الخروج (عن البدن الظاهري) ورجوعاً إلى الباطن والملكوت. النوم شأنه شأن الموت، يعتبر في نظر العلم من المجهولات. والعلم لا يعرف في هذا المضمار سوى بعض الامور الجسمية التي لاتخرج من حيز البدن.

ما بعد الموت

هل يدخل الإنسان عالم القيامة بعد الموت مباشرة وينتهي أمره؟ ام أنه يمر بعالم خاص في فترة ما بين الموت والقيامة، وعندما تقوم القيامة الكبرى يدخل عالم القيامة؟ (ونعلم بالطبع أن الله وحده يعلم متى تقوم القيامة، وحتى الانبياء أظهروا عدم الاطلاع في هذا المجال).

نستفيد مما ورد في هذا الباب من نصوص القرآن الكريم والأخبار والروايات المتواترة التي لا تقبل الانكار من الرسول الاكرم والأئمة الاطهار عليهم السلام أنه لا يبلغ أحد عالم القيامة ولا يرد مباشرة بعد الموت لأن القيامة الكبرى تقارن

سلسلة من التحولات والثورات والانقلابات الكلية في جميع الموجودات والمخلوقات الارضية والسماوية التي نعلمها من الجبال والبحار والقمر والشمس والنجوم والمجرات السماوية. وبالايجاز فإنه لا يبقى شيء في مكانه يوم تقوم الساعة. بالاضافة إلى ذلك فيوم القيامة يجتمع الاولون والآخرين ونحن نرى ان نظام العالم لا يزال باقياً وربما بقي ملايين السنين وربما يأتي ملايين من البشر بعد اليوم.

وبناء على نظر القرآن - ايضاً - ووفقاً لما نستفيدة من الآيات السابقة وآيات أخرى، لا يمكن أن يدخل أحد عالم الصمت وعدم الأحساس في الفترة ما بين الموت والقيامة الكبرى، أي أنه لا يمكن أن يدخل أحد بعد الموت عالم الغشوة وفقدان الذاكرة ولا يشعر شيئاً، لا يحس باللذة ولا الألم ولا يكون له سرور ولا حزن. بل يدخل الإنسان مرحلة جديدة من الحياة، مباشرة بعد الموت، ويشعر بكل شيء. يستلذ ببعض الاشياء ويتألم من أشياء أخرى، وبالطبع فإن لذته وعذابه يرتبطان بافكاره وأخلاقه وأعماله في الحياة الدنيا. تستمر هذه المرحلة الى قيام القيامة الكبرى ويومئذٍ يتغير كل شيء نتيجة سلسلة من الانقلابات والتحولات التي لا مثل لها في لحظة واحدة وتشمل العالم كله من أبعد الكواكب الى أرضنا وما فيها. وعندئذٍ تنتهي هذه المرحلة أو هذا العالم الذي يعتبر حدّاً فاصلاً بين الدنيا والقيامة.

إذن - في نظر القرآن الكريم - يتكون العالم بعد الموت من مرحلتين او بتعبير أصح يمر الإنسان بعد الموت في عالمين: عالم ينتهي مثل عالم الدنيا ويدعى عالم البرزخ، وعالم آخر هو القيامة الكبرى التي ليس لها زوال ولا إنتهاء، واليك بحث موجز حول عالم البرزخ وبحث آخر حول عالم القيامة.

عالم البرزخ

البرزخ (في اللغة) هو الحاجز والحائل بين شيئين. القرآن الكريم يعبر عن الحياة بعد الموت إلى يوم القيامة بالبرزخ، يقول في سورة المؤمنين الآية (١٠٠):
﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾.

هذه هي الآية الوحيدة التي تعبر عن الفترة ما بين الموت والقيامة بالبرزخ. من هنا إقتبس علماء الإسلام هذه الكلمة وعبروا عن العالم ما بعد الدنيا وقبل القيامة «بعالم البرزخ».

إكتفت هذه الآية بتأييد استمرار الحياة بعد الموت وذلك بذكر اولئك الذين أظهروا الندامة بعد الموت وطلبوا ارجاعهم إلى الدنيا فاجيبوا بالنفي.
 هذه الآية تصرح بوضوح ان للإنسان بعد الموت نوعاً من الحياة اذ يتمنى ويطلب الرجوع ولكن يُرفض طلبه.

الآيات التي تدل على وجود نوع من الحياة للإنسان في الفترة ما بين الموت والقيامة كثيرة وفي تلك الحالة يشعر شعوراً قوياً فيتكلم ويخاطب الغير ويحس بالالم والعذاب والفرح والحزن، وبايجاز له نوع من الحياة التي تحتوي على السعادة والشقاء، ومجموع هذه الآيات خمسة عشر آية تقريباً وردت في القرآن لتذكر بنحو من الانحاء موضوعاً حيويّاً وتبين أن للإنسان حياة كاملة في الفترة ما بين الموت والقيامة. هذه الآيات على أقسام عدة:

١ - الآيات التي تدل على سلسلة من المحادثات بين الافراد الصالحين والمحسنين او المفسدين المذنبين مع ملائكة الرحمن، وتقع هذه المحادثات بعد

الموت مباشرة. أمثال هذه الآيات كثيرة، منها الآية (٩٧) من سورة النساء والآية (١١٠) من سورة السجدة ذكرناهما سابقاً والآية (١٠٠) من سورة المؤمنون.

٢- بالاضافة إلى الآيات المذكورة، هناك آيات تصرح بأن الملائكة يبشرون المؤمنين الصالحين بالتنعم بالنعم الالهية بعد إجراء بعض المحادثات معهم، دون أن يجعلوهم في انتظار القيامة الكبرى، هاتان الآيتان تدلان على ذلك:

أ- ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (١).

ب- ﴿قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ ﴿بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ﴾ (٢).

في الآيات التي تسبق هذه الآية (الآية ب) تحكي قصة محاورة هذا المؤمن مع قومه، وانه يدعو الناس بإتباع الرسل في مدينة «أنطاكية» الذين يطلبون من الناس عبادة الله بإخلاص وترك عبادة غير الله ثم يظهر ايمانه واعتقاده ويرجو منهم أن يسمعوا حديثه ويسيروا في طريقه.

يقول في هذه الآيات: ولكن الناس لم يسمعوا كلامه حتى إرتحل إلى العالم الآخر. وفي ذلك العالم عندما رأى مغفرة الله وكرامته له تمنى أن يعرف قومه في الدنيا عن حالته السعيدة في هذا العالم (٣). ولا شك ان كل هذه الاوضاع قبل حلول القيامة الكبرى، لأن في يوم القيامة يجتمع الأولون والآخرون ولا يبقى

١- سورة النحل الآية ٣٢.

٢- سورة يس الآية ٢٦، ٢٧.

٣- سورة يس ٢٠- ٢٧.

أحد على وجه الأرض.

لا بد من ذكر هذه النقطة أيضاً وهي أن ما تهيأ وأعد لأهل السعادة بعد الموت ليست جنة واحدة بل أنواع من الجنات، وتختلف كل جنة عن الأخرى في الآخرة حسب درجات القرب من الله، وإضافة إلى ذلك فإن بعض هذه الجنات ترتبط بعالم البرزخ لا القيامة كما ورد في أحاديث أهل البيت عليهم السلام. بناء على ذلك يجب ان لا يشتبه في كلمة الجنة الواردة في الآيتين السابقتين فإنها لا ترتبط بالقيامة.

٣ - هناك طائفة أخرى من الآيات لا تحكي عن محادثة الملائكة والبشر بل انها تذكر مباشرة حياة المؤمنين السعداء أو المذنبين الأشقياء وتنعم الفرقة الاولى وعذاب الفرقة الثانية في الفترة ما بين الموت والقيامة. هاتان الآيتان تدلان على ذلك:

أ- ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾^(١) فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

ب - ﴿وَخَاقٍ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءِ الْعَذَابِ﴾ النّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ

تذكر هذه الآية الكريمة (الآية ب) نوعين من العذاب لآل فرعون أحدهما قبل القيامة وعبر عنه بسوء العذاب وفيه يعرضون على النار مرتين يوماً دون

١ - سورة آل عمران ١٦٩ - ١٧٠.

٢ - سورة مؤمن (٤٥ - ٤٦).

دخولهم فيها، والعذاب الثاني لما بعد القيامة وعبر عنه بأشد العذاب وفيه يأتي أمر الله بإدخالهم النار. بالنسبة للعذاب الأوّل ذكرت كلمتي الصباح والمساء «غدوا وعشيا» خلافاً للعذاب الثاني (اذ لم يذكر فيه أي زمان).

وطبقاً لتفسير وتوضيح أمير المؤمنين عليّ عليه السلام فإنّ العذاب الأوّل يرتبط بعالم البرزخ، وفي عالم البرزخ يوجد صباح ومساء واسبوع وشهر وعام تبعاً لعالم الدنيا، خلافاً للعذاب الثاني الذي يرتبط بعالم القيامة فلا يوجد (زمان خاص) في ذلك العالم من صباح ومساء واسبوع وشهر وغير ذلك.

وردت أخبار وأحاديث كثيرة من الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين والأئمة الاطهار عليهم السلام تؤكّد عالم البرزخ وحياة أهل الإيمان وأهل العصيان في هذه المرحلة.

في غزوة بدر، بعد غلبة المسلمين وقتل عدد كبير من أمراء قريش المتكبرين وإلقاء جثثهم في بئر قريية من بدر، أدخل الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله رأسه في البئر وناداهم رجلاً رجلاً: «هل وجدتم ما وعد ربكم حقاً فإني قد وجدت ما وعدني ربي حقاً بثس القوم كنتم لبيكم...» فقالوا: يا رسول الله أتنادي قوماً قد ماتوا فقال: «ما أنتم بأسمع لما أقول منهم ولكنهم لا يستطيعون أن يجيبوني».

نستفيد من هذا الحديث وأمثاله أن الموت ولو كان يفرق بين الجسم والروح الا ان الروح لا تقطع كل روابطها مع البدن الذي عاش واتحدّ معها سنوات عديدة.

الإمام الحسين عليه السلام في يوم عاشوراء بعد أن صلى الصبح جماعة مع أصحابه، خطب فيهم خطبة موجزة وأشار فيها أن الموت لم يكن سوى جسر يعبرونه من شاطئ الألم والعذاب إلى شاطئ السعادة والكرامة والجنات الواسعة.

في الحديث: «الناس نيام إذا ماتوا انتهبوا» والغرض منه أن مستوى الحياة بعد الموت أكمل وأعلى من مستوى الحياة قبل الموت. كما أن الإنسان في حالة النوم يتمتع بدرجة ضعيفة من الشعور والأحاساس، وكأنه نصف ميت أو نصف حي وعند الاستيقاظ تكتمل حياته، هكذا حالة حياة الإنسان في الدنيا بالنسبة إلى حياته في البرزخ، ففي الدنيا يتمتع بدرجة اضعف من الحياة وتكتمل حياته عند انتقاله إلى عالم البرزخ.

لا بد هنا من ذكر نقطتين:

أ- بناءً لما وصلنا من أخبار وأحاديث أئمة الدين، فإن في عالم البرزخ يسأل الإنسان ويحقق معه فقط في الامور التي يجب أن يؤمن ويعتقد بها، ويؤجل التحقيق في سائر الامور إلى يوم القيامة.

ب - الأعمال الخيرية التي يقوم بها الورثة ويهدون ثوابها وأجرها إلى أمواتهم، تجلب لهم (للاموات) الخير والسعادة والرفاهية. إن مطلق الصدقات، أعم من الصدقات الجارية^(١) او الصدقات غير الجارية^(٢) إذا تمت وأنجزت بنية أن يكون ثوابها وأجرها للأب أو الأم أو الصديق أو المعلم أو أي إنسان متوفي، فإنها تحسب كهدايا للأموات وتجلب لهم السرور والفرح، وهكذا الدعاء أو طلب المغفرة أو الحج والطواف والزيارة بالنيابة عنهم.

يحتمل وجود بعض الأولاد الذين أساءوا إلى والديهم - لا سمح الله - أثناء حياة الوالدين، ولكن ربما عملوا أعمالاً تجلب رضاهم بعد الوفاة وهكذا يمكن العكس.

١ - الصدقات الجارية أي تأسيس المؤسسات الخيرية التي تدوم وتستمر ارباحها وتجري منافعها على خلق الله.

٢ - الصدقات غير الجارية أي الأعمال التي تنقضي بسرعة.

القيامة الكبرى

المرحلة الثانية للحياة الأبدية هي القيامة الكبرى. القيامة الكبرى خلافاً لعالم البرزخ الذي يرتبط بالفرد وكلّ فرد يدخل عالم البرزخ مباشرة (بعد الوفاة) فإنها ترتبط بالجماعة أي بجميع أفراد العالم. إنها حادثة تحوي جميع الأشياء وجميع البشر. العالم كله يدخل مرحلة جديدة وحياة جديدة ونظاماً جديداً.

القرآن الكريم الذي يخبرنا عن حادثة القيامة الكبرى يقارن ظهور هذه الحادثة الكبيرة مع إنطفاء النجوم^(١) وتكوير الشمس^(٢) وجفاف البحار^(٣) وانسباط الجبال^(٤) وظهور الزلازل^(٥) والصيحة الكبرى والتحويلات والثورات العظيمة التي لا مثيل لها. طبقاً لما نستفيد من القرآن فإن العالم كله يسير نحو الدمار والأنهدام وينعدم كل شيء ثم يبدأ بناء العالم من جديد وولادة أخرى للعالم ويستمر هذا العالم بناء على قوانين وأنظمة أخرى غير الأنظمة والقوانين المعمول بها حالياً في العالم وتختلف عنها إختلافاً أساسياً، وتبقى هذه الانظمة الجديدة إلى الأبد.

ذكرت القيامة في القرآن تحت أسماء وعناوين مختلفة، وكل اسم يشير إلى وضع خاص ونظام خاص يسيطر عليه، فمن جهة وقوع الأولين والآخريين في

- ١ - ﴿وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ﴾ (التكوير: ٢).
- ٢ - ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾، (التكوير: ١).
- ٣ - ﴿وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ﴾ (التكوير: ٦).
- ٤ - ﴿وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ﴾، (التكوير: ٣).
- ٥ - ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا﴾ (الزلزلة: ١).

مستوى واحد وانعدام الترتيب الزمني تدعى (يوم الحشر) أو (يوم الجمع) أو (يوم التلاقي)، ومن جهة إظهار البواطن وما في الضمائر وانتشار الحقائق الغامضة تدعى (يوم تبلى السرائر) أو (يوم النشور).

ومن جهة خلودها وأبديتها تدعى (يوم الخلود) ومن جهة دخول بعض الناس في حالة الحسرة والندامة واحساس الغبن لأنه لم يهيئ نفسه لهذه المرحلة تدعى (يوم التغابن) ولأنها أهم الأخبار وأعظم الحوادث تدعى (النبا العظيم).

العلاقة بين الحياة في هذا العالم والحياة في ذلك العالم:

الموضوع الأساسي والمهم جداً الذي تخبرنا عنه الكتب السماوية هو العلاقة والترابط بين هاتين الحياتين. لا يوجد انفصال بين هاتين الحياتين. الإنسان يزرع بيديه بذور تلك الحياة في الحياة الدنيا ويتعين مصير تلك الحياة بواسطة الإنسان نفسه في هذه الحياة.

الإيمان الصحيح والعقيدة الصالحة والموافقة مع الواقع، الأخلاق الحسنة والخصال الإنسانية البعيدة عن الحسد والمكر والخدعة والبغضاء والغش، وهكذا الأعمال الصالحة التي توجب تكامل الفرد والمجتمع، الخدمات المخلصة وغيرها تبني حياة سعيدة خالدة للإنسان. والعكس من ذلك فعدم الإيمان والعقائد الخاطئة والأخلاق القذرة السيئة، الكبر والغرور وحب الذات، أنواع الظلم والجور، الربا والرياء، التهمم والأكاذيب، الخيانة والغيبة والنميمة والفتنة، الأمتناع عن عبادة الله وغيرها توجب الحياة الشقية الأليمة للإنسان في الآخرة.

قال الرسول الأعظم ﷺ في تعبيره اللطيف: «الدنيا مزرعة الآخرة» فإذا زرعت بذرة طيبة أو سيئة تجني محصولها وثمرتها في الآخرة. وكما أنه محال لمن يزرع الشعير أن يحصد القمح ومحال لمن يزرع الشوكة أن يجني الورد

ولا يمكن أن يحصل زارع الحنظل على التمر وكذلك الإنسان بأفكاره القذرة وأخلاقه وعاداته الفاسدة وأعماله وأفعاله السيئة لا يمكن أن ينتفع في الآخرة بشيء.

تجسم وبقاء أعمال الإنسان ومكتسباته

نستنبط من القرآن الكريم وأخبار قادة الدين أنه ليس فقط الإنسان الذي يبقى إلى الأبد بل وحتى أعمال الإنسان وآثاره تسجّل وتحفظ بنحو من الأنحاء ولا تنعدم، والإنسان في النشأة الأخرى يرى أعماله وآثاره السابقة «مصورة» و«مجسمة». فالأعمال والآثار الحسنة يراها مجسمة في صور جميلة وجذابة وتتمثل في صورة مركز للذة والأبتهاج.

وأما آثار الإنسان السيئة فتتجسم في صورة كريهة موحشة مفرعة جداً وتتمثل في مركز للألم والعذاب والشقاء.

نكتفي هنا بذكر ثلاثة آيات من القرآن الكريم وحديثين من الرسول ﷺ، أما الآيات:

١ - ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحَضَّرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾ (١).

هذه الآية تصرح أن الإنسان يرى كل أعماله الحسنة في صورة مطلوبة محبوبة ويرى أعماله السيئة مصورة في صور يشمئز ويتنفّر منها ويودّ لو يهرب منها أو يبعده عنها، ولكن لا مفرّ ولا مجال للفصل بينه وبين أعماله.

٢- «وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا خَاضِرًا» (١).

وهذه الآية تشابه سابقتها في المعنى.

٣- «يَوْمَئِذٍ يَصُدُّرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالُهُمْ * فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (٢).

الإنسان أبدي البقاء، أعماله وآثاره باقية مسجلة خالدة والإنسان في العالم الآخر يعيش بأخلاقه ومكتسباته في هذه الدنيا.

هذه الأعمال ثروات حسنة أو سيئة وأصحاب مخلصون لطفاء أو قبيحون أشقياء يصاحبون الإنسان دائماً في ذلك العالم الأبدي.

واما الحديث (٣): «أقبل على رسول الله ﷺ نفر من المسلمين جاؤوا من مكان بعيد وطلبوا منه أن يعظهم. فحدثهم الرسول بحديث مكوّن من فقرات وقد قال في إحدى الفقرات ما معناه: إختاروا لأنفسكم أصحاباً واصدقاءً للعالم الآخر، فإن الأصدقاء الأحياء لكل فرد في الآخرة هم أعماله وأفعاله التي تتجسم هناك» (٤).

الإنسان المعتقد بالحياة الأبدية، يهتم بدقة تامة بأفكاره وأخلاقه وعاداته وأعماله وأفعاله ولا ينظر إلى هذه الأمور نظرة ارتجالية خاطفة لأن هذه الاعمال مقدمات يرسلها الإنسان إلى العالم الآخر وانه يجب أن يعيش بهذه الثروة في تلك النشأة (٥).

١- سورة الكهف - الآية ٤٩.

٢- سورة الزلزال - الآية ٦- ٨.

٣- لقد نسي الأستاذ الشهيد أن يذكر الحديث الثاني ولم يأت إلاّ بحديث واحد، ولم تمهله يد الغدر والخيانة أن يراجع هذا الكتاب فيصححه ويضيف إليه. (المترجم)

٤- لم اعثر على نص الحديث فترجمته من الفارسية. (المترجم)

٥- في الأصل: (الدنيا).

وجوه الاشتراك والاختلاف بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة

الوجوه المشتركة للحياة الدنيا والحياة الآخرة هي :

- ١- كلتا الحياتين حقيقة واقعية .
- ٢- الإنسان عالم بنفسه وبما يتعلق به في الحياتين .
- ٣- في كل واحدة منهما: لذة وعذاب، سرور وحزن، سعادة وشقاء .
- ٤- الغرائز الإنسانيّة أعم من الغرائز الحيوانية أو الغرائز التي تخص الإنسان، تسود في الحياتين كليهما .
- ٥- الإنسان يعيش في كليهما بيدنه وكامل أعضائه وجوارحه .
- ٦- يوجد الفناء والاجرام في الحياتين .

وأما الإختلافات والإمتيازات الأساسية بينهما :

- ١- هنا يوجد التناسل والتوالد والطفولة والشباب والشيخوخة، ثم الموت، ولا يوجد هناك .
- ٢- في الدنيا لا بد من العمل والزرع وإيجاد الأرضية المناسبة، وهناك مركز

حصد البذور المزروعة والأنتفاع من الأرضيات المناسبة في الدنيا.

٣- هنا مكان العمل وهناك مكان الحساب وأخذ النتيجة.

٤- يمكن للإنسان في الدنيا أن يغيّر مصيره بنفسه بتغيير مسير حركته واسلوب عمله، ولا يمكن ذلك في الآخرة.

٥- الحياة هنا تختلط بالموت، فكل حياة تتحد مع المادة الفاقدة للحياة، وإضافة على ذلك فالحي يخرج من الميت والميت من الحي كما أن المادة الفاقدة للحياة تتبدل في اوضاع واحوال خاصة إلى وجود حي والكائن الحي إلى الميت، ولكن هناك تسود الحياة المحضة. الأجسام والمواد كلها أحياء في ذلك العالم. الأرض والسماء والحديقة وفواكهها أحياء مثل أعمال الإنسان وآثاره المجسمة، النار أيضاً لها إحساس وشعور.

٦- هنا تسود الأسباب والعلل والشروط الزمنية الخاصة، و- توجد الحركة والتكامل، وهناك لا ظهور إلا للأرادة الألهية والملكوت الألهي.

٧- العلم والأحاساس والبصر والسمع وكل مدركات الإنسان تكون أقوى في الحياة الأخرى وبعبارة أخرى: ترتفع الحجب والأغطية في تلك الحياة عن عين الإنسان، والإنسان يدرك الحقائق برؤية بعيدة المدى، كما يقول القرآن: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾^(١).

٨- تتميز الحياة في الدنيا بالتعب والسأم والملل وتشبه حالة الإنسان حالة من فقد شيئاً، ويبحث عن ضالته وكلما رأى شيئاً ظن أنه قد وجدها فيطيب به نفسه، وبعد فترة يحس أنه لم يجدها فيتعب ويمل ويفتش عن شيء آخر، لذا فإن

الإنسان في الدنيا يطلب دائماً شيئاً ليس عنده ويسأم ممّا عنده. أما في الآخرة بحكم أنّه كان مرتبطاً بما في أعماق فطرته وشعوره الشخصي وقد وصل إلى مفقوده الحقيقي أعني الحياة الأبدية الخالدة بجوار ربّ العالمين فإنه لا يحس أبداً بالتعب، والملل والأضطراب، والقرآن الكريم يشير إلى هذه النقطة بقوله: ﴿لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوْلاً﴾^(١) أي أنّه - خلافاً للدنيا - هناك لا يطلبون التحول ولا وضعاً جديداً. لذلك فإن أهل الجنّة لا يشعرون بالسأم والملل مع انهم يعيشون إلى الأبد في الجنّة، بالإضافة إلى أنهم يحصلون هناك على ما يشتهون، فلا يؤذهم - بالتالي - أمنية ما ليس عندهم.

استدلالات القرآن

بالنظر إلى ان ايماننا واعتقادنا بالقيامة ينبع من القرآن وأقوال الأنبياء فلا داعي لذكر الأدلة والبراهين او الشواهد والقرائن العلمية حول موضوع القيامة. ولكن بما ان القرآن الكريم ذكر سلسلة من الأدلة - لتقريب الموضوع إلى الأذهان على الأقل - وأراد أن يقرب أفكارنا إلى مسألة القيامة عن طريق الاستدلال بصورة مباشرة، فإننا نذكر بأيجاز هذه الاستدلالات:

استدلالات القرآن عبارة عن سلسلة ردود وأجوبة على أسئلة منكري القيامة:

(١) بعض هذه الآجوبة جاءت لتوضيح أنّه ليس هناك أي مانع في سبيل تحقق القيامة، وأنها في الحقيقة جواب لأولئك الذين يتصورن القيامة أمراً محالاً.

٢) آيات أخرى وضحت الأمر توضيحاً أكثر وتقول إن في هذه الحياة توجد أشياء شبيهة بما في القيامة، وبرؤية هذه الأشياء لا يبقى مكان للأنكار والأستبعاد.

٣) بعض الآيات ذهبت أبعد من ذلك فأعلنت أن وجود القيامة أمر ضروري لا بد منه وأنها نتيجة قطعية لفلسفة خلقه العالم.

بناء على ذلك فمجموع الآيات التي إستدلّت على وجود القيامة ينقسم إلى ثلاث مجموعات نذكرها بالترتيب:

١) الآية ٧٨ من سورة يس تقول:

﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۗ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾.

هذه الآية رد على أحد الكفار الذي أخذ بيده عظمة مهلهلة ثم حطمها بيده فأصبحت ذرات ناعمة جداً ثم فرقها في الهواء وقال من يستطيع إحياء هذه الذرات المتفرقة. القرآن يجيبه: ﴿يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾.

الإنسان أحياناً، بالقياس إلى مقدرته الشخصية، يقسم الأمور إلى ممكن وغير ممكن. إذا رأى شيئاً ما وراء قدرته وتصوره الشخصي يظن ان ذلك الشيء غير ممكن في ذاته. القرآن يقول ان هذا الأمر بالقياس إلى مقدرة البشر غير ممكن طبعاً، ولكنّه بالقياس إلى القدرة التي خلقت الحياة في الجسم الميت لأول مرة، كيف يكون؟ انه أمرٌ ممكن وقابل للإنجاز بالقياس إلى تلك القدرة.

وردت آيات كثيرة في القرآن الكريم، تبحث فيها جميعاً عن القيامة بالأستناد إلى المقدرة الألهية. مفهوم جميع هذه الآيات أن مشيئة الله العادل الحكيم تقتضي وجود القيامة وليس هناك أي مانع في طريق هذه المشيئة الألهية.

فكما أن معجزة الحياة والخلفة صدرت من هذه المشيئة فخلق العالم وخلق الإنسان وان هذه المشيئة تحيي الإنسان مرة أخرى يوم القيامة .

(٢) المجموعة الثانية عبارة عن آيات تأتي بأمثلة . هذه المجموعة تنقسم

إلى قسمين :

أ- آيات تشرح قضية خاصة في الماضي عن ميت أصبح حياً من جديد مثل الآيات التي جاءت في قضية ابراهيم عليه السلام اذ قال الله : ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لِيَظْمِنَنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا﴾ (١) .

ب - الآيات التي لا تستند إلى أمور خارقة غير عادية كما في قصة إبراهيم بل تستند إلى النظام الموجود المشهود اذ تموت النباتات والأرض في فصل الخريف والشتاء ثم تحيا في الربيع . وكما انكم تشاهدون كثيراً أن الأرض تموت بعد أن كانت حية خصبة ، وبعد تغيير الفصل وتغيير الأحوال والشروط تحيا الأرض والأشجار والنباتات مرة أخرى وهكذا العالم سوف يذهب نحو الفناء والموت ، تتلاشى الشمس والنجوم وتنتشر الكواكب ويموت العالم كله الا ان هذا الموت لم يكن دائماً ، فإن الكائنات والموجودات تحيا من جديد في وضع آخر وكيفية أخرى للحياة (والآيات في هذا المعنى كثيرة) .

لتوضيح ذلك : نحن البشر نعيش الآن على أرض تطوي دورة من الحياة والموت خلال ٣٦٥ يوماً وبما أن عمرنا يدوم إلى خمسين أو ستين او مائة سنة أحياناً أو أكثر فإننا نشاهد هذا النظام - نظام الموت والحياة - عشرات المرات

ولذلك فلا تتعجب من موت الأرض واعداد حياتها مرة أخرى. وإذا فرضنا ان عمرنا نحن البشر لا يتجاوز بضعة أشهر كما في بعض الحشرات، وفرضنا أننا لا نتقن القراءة والكتابة حتى نعلم بتاريخ الأرض وحركتها السنوية، في تلك الصورة لعدم مشاهدتنا موت الأرض واعداد حياتها فإننا لا نقبل أبداً أن الأرض الميتة تحيا مرة أخرى، ولا شك أنه بالنسبة للذبابة التي تخلق في الربيع وتموت في الخريف أو الشتاء (من تلك السنة) فإن تجديد حياة حديقة ما أمر غير قابل للتصور لها.

هل يمكن لدودة تعيش في شجرة أو لذبابة ما تعيش في جنية ولا تعلم لها عالماً غير تلك الشجرة أو تلك الجنية أن تتصور أن هذه الشجرة وهذه الجنية تابعة لنظام أعظم يدعى (المزرعة) وأن مصيرها مرتبط بمصير المزرعة، وأن المزرعة بدورها تابعة لنظام آخر يدعى (المدينة) والمدينة تتبع نظاماً آخر باسم (المحافظة) والمحافظة تتبع نظام (الدولة) والدولة تتبع النظام الكلي للأرض والأرض تتبع النظام الشمسي...؟

نحن لا نعلم، ربما كانت منظومتنا الشمسية وجميع النجوم والمجرات وكل ما نسميه نظام الطبيعة، تكون تابعة لنظام أكمل وربما كانت ملايين السنوات التي نعلمها عن مسير الطبيعة عبارة عن جزء من فصل واحد أو بمنزلة يوم واحد من فصل واحد ومن حركة اكمل وهذا الفصل الذي هو فصل الحياة يتبدل بفصل آخر يندم ويموت وثم ذلك النظام الأكمل الذي تعتبر منظومتنا الشمسية والنجوم والمجرات جزءاً منها يبدأ الحياة بشكل آخر.

أخبرنا الأنبياء من قبل الله عن دمار وانطفاء العالم بأسره وثم حشر الأموات وحياة جديدة في ظل نظام جديد ونحن اذ نعتقد بصدق أقوالهم بأدلة

متعددة، فإننا نعترف ونؤمن بكل ما قالوا ومن ضمنه إعادة الحياة العامة للعالم بعد مرحلة من الإنطفاء.

القرآن يضرب مثلاً عن نظام الموت والحياة على وجه الأرض لكي نعتقد بها نموذجاً صغيراً عن حياة أكبر وأعم، ولا نستبعد أمر القيامة ولا نخرجها من مجموعة أنظمة الخلق وسننها.

يقول القرآن الكريم بأن القيامة إعادة للحياة، وإعادة الحياة شيء نرى مثلاً صغيراً عنها على الأرض. في الحديث، ان رسول الله ﷺ قال: «إذا رأيتم الربيع فأكثرُوا ذكر النشور» أي ان الربيع مثال ونموذج من القيامة.

الآيات التي تستند على النظام الموجود للموت والحياة كثيرة منها: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَاباً فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ﴾ (١).

﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ * ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ (٢).

هناك آيات كثيرة أخرى مثل هاتين تثبت أن القيامة لا تخرج من نظام الموت والحياة في عالم الوجود ونرى مثلاً صغيراً منه في الأرض وقد اكتفينا بهاتين الآيتين.

يكمن إختلاف هذه المجموعة من الآيات مع المجموعة الأولى في أنها لا

١- سورة فاطر، الآية ٩.

٢- سورة الحج، الآية ٥.

تكتفي بالأستناد على قدرة الله بل تأتي بأمثلة مشابهة تتجلى فيها قدرة الله في العالم المحسوس على نفس الصورة.

ج - المجموعة الثالثة آيات تعرّف القيامة على أنها أمر ضروري لا بدّ منه ويستلزم عدمها أمراً محالاً في ذات الله.

ورد هذا الموضوع عن طريقين: أحدهما عن طريق العدل الألهي وان الله منح لكل مخلوق ما يستحقه ويناسبه، والآخر عن طريق الحكمة الألهيّة وان الذات الألهي خلق الخلق لهدف وغاية ما، تقتضي حكمة الله أن يسوق الموجودات إلى كمال لياقتهم وغاية امكانهم.

يعترف القرآن الكريم بأن عدم وجود القيامة والحياة الأبدية والسعادة الدائمة والأجر والجزاء الأخروي ظلم والظلم قبيح على الله، ويعترف أيضاً أنّه لولا الحياة الأبدية والأستقرار الدائم لكانت الخلقة عبثاً وعديمة الفائدة، والله منزّه عن العبث.

الآيات التي تستند على العدل الألهي او الحكمة الألهيّة لتبين ان الرجوع إلى الله وان الحياة الخالدة أمر ضروري لا بد منه، كثيرة. نأتي هنا بموردين في سورتين من القرآن، وقد استند في الآيتين على العدل الألهي وعلى الحكمة الألهيّة أيضاً:-

١) يقول في سورة (ص) بعد ذكر هذا الموضوع ان الذين انحرفوا عن الله ونسوا يوم الحساب لهم عذاب شديد يقول في الآيتين ٢٧، ٢٨ من هذه السورة حول يوم القيامة:

﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ * أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي

الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ ۖ

نلاحظ في الآية الأولى من هاتين الآيتين أنها إستندت على ان الله حكيم وعلى حكمة الخلقة وفي الآية الثانية استندت على العدل الإلهي وعدالة الخلقة.
(٢) الآيتين ٢١، ٢٢ من سورة الجاثية تقول:

﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ * وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾.

أشارت الآية الأولى إلى أصل العدالة والآية الثانية إلى أصل الحكمة، وذكر العدل الألهي مرة أخرى في ذيل الآية الثانية بعنوان الغاية والهدف من قيام القيامة.

توضيح:

لا بد أن نوضح هنا حول هذين الأصلين وان العدل الألهي والحكمة الألهية كيف يثبتان الحياة الخالدة؟ وكيف يمكن إذا فرضنا ان الحياة الخالدة لا تأتي بعد هذه الحياة المحدودة ليأخذ الفرد النتيجة الذاتية لأعماله، فعند ذلك لا يمكن توجيه خلقة الإنسان والعالم من ناحية العدل الألهي ومن ناحية الحكمة الألهية أيضاً.

ولنبداً من العدل الألهي:

العدل الإلهي

العدالة في مفهومها الواسع عبارة عن إعطاء الحق لأصحابه الذين يستحقونه دون أي تمييز و تفرقة بينهم. إذا لم يعط كل ذي حق حقه فهذا خلاف

العدل وكذلك إذا أعطى البعض حقهم دون البعض الآخر فهذا مخالف للعدالة أيضاً.

إذا أعطى المعلم طلابه أثناء الامتحان درجات أقل مما يستحقونه فقد عمل خلافاً للعدالة وكذلك إذا منح البعض وفقاً لأستحقاقهم وأعطى البعض الآخر درجات أقل، فهذا عمل مخالف للعدالة أيضاً.

العدالة تلازم المساواة من ناحية. المساواة تعني النظر إلى الجميع بعين المساواة وعدم التفرقة بينهم، لا بد لهذه المساواة من العدالة أي إعطاء كل ذي حق ما يستحقه: إن استحق كثيراً يعطي الكثير وإن استحق قليلاً يعطي القليل دون أي تفرقة وتبعض. أما إذا فرضنا المساواة مساواة في (الأعطاء) أي أن يعطي الجميع بقدر متساوٍ دون رعاية الأستحقاق ودرجة إستحقاق كل فرد، هذه المساواة مخالفة للعدل وملازمة للظلم. كما ان المساواة في المنع ظلم أيضاً، ويعني ذلك أن يحرم ويمنع الجميع مما يستحقونه دون تبعض.

بناء عليه، فالعدل الألهي يعني أن كل موجود من موجودات العالم في درجة من الوجود ودرجة من قابلية الأستفاضة من الله، إن الله لا يمنح فيوضاته وبركاته عن كل موجود بمقدار قابليته.

إذا إفتقد أي موجود شيئاً فبدليل أن مجموع الشروط التي يقع فيها ليس لها إمكانية وقابلية ملكية ذلك الشيء.

والآن نقول: إذا وجدت بعض الموجودات مع الأمكانيات والتجهيزات ولكنها ابتعدت من إفاضة ذلك الكمال اللائق، فإنه خلاف للعدل الألهي بل تجري عليهم افاضة الفيض بمقتضى العدالة وبتناسب الأستحقاقات. الإنسان بين سائر الموجودات، يعتبر موجوداً ذا استعداد ولياقة وامكانيات خاصة. أعمال الإنسان

والدوافع التي تحركه للقيام بالعمل والأنتاج لا تنحصر بما في الحيوانات. الحيوان يمتلك غرائز ترتبط بطبيعته وحياته المادية فقط، أما الإنسان - وكما قلنا سابقاً - لديه غرائز لا توافق الحسابات الموجودة في هذا العالم أي أنها في مستوى أعلى (من الغرائز المادية)، في مستوى الأبدية والخلود.

للإنسان دوافع عالية: خلقية، علمية، ذوقية، مذهبية والهيبة وينجز كثيراً من أعماله تحت تأثير هذه الدوافع، ويضحّي أحياناً بحياته الطبيعية والمادية والحيوانية في سبيل أهدافه الإنسانيّة العالية.

الإنسان - بتعبير القرآن - يجعل نظام عمله على أساس الإيمان والعمل الصالح ويطلب في هذا النظام العملي الحياة الخالدة ورضا الله. خالدة أفكار الإنسان العظيمة وخالدة أمنياته والغرائز التي تهديه إلى تلك الأفكار العظيمة.

كل هذه تحكي عن نوع من الأستعداد وقابلية البقاء. وفي عبارة أخرى تحكي عن تجرّد الروح الإنسانيّة وعدم كونها مادية. كل هذه تجعل الإنسان في العالم بمثابة الجنين الذي يجهّز في رحم الأم مع سلسلة من التجهيزات (من قبيل الجهاز التنفسي، حركة الدم، الجهاز العصبي، جهاز الباصرة والسماعة والجهاز التناسلي) التي تناسب مع الحياة الدنيا بعد الرحم، ولكنها لا تناسب مع عالم الرحم والحياة المؤقتة لمدة تسعة أشهر في الرحم.

صحيح أن الإنسان ينتفع في هذه الحياة الدنيا بنظام الإيمان والعمل الصالح ولكن هذه الانتفاعات تبعية. ان نظام الإيمان والعمل الصالح. بمثابة بذر له قابلية الرشد والنمو في بيئة الحياة الخالدة السعيدة فقط. أي أنه يتخذ مفهومًا صحيحاً في الحياة الأبدية ولأجل حياة أبدية.

ليس فقط نظام الإيمان والعمل الصالح الذي يرتفع بالإنسان أعلى من الطبيعة وينثر بذوراً أعلى وأرفع من العلاقات المادية بل إن النظام المضاد للإيمان والعمل الصالح - والذي يُدعى في تعبير القرآن بنظام الكفر والفسق - يخرج أعماله من حدود الحسابات الطبيعية والحيوانية وحدود الاحتياجات البدنية والروابط الطبيعية ويأخذ لنفسه جانباً روحياً وأبدياً ولكن بصورة منحرفة، ولهذا يستحق نوعاً من الحياة الأبدية التي توافقها - مع الأسف - الآلام والعذاب ويجعله جهنمياً (حسب تعبير الدين).

لا يستطيع الإنسان الذي لا يتحرك في مدار الإيمان والعمل الصالح أن يحصر نفسه في مدار الحيوان بل يهبط - حسب التعبير - إلى ما تحت الصفر وتعبير القرآن (بل هم أضل) أي يصبح أضل وأرذل من الحيوان.

إذن لو كانت الحياة الأبدية غير موجودة، فيصبح مثل الإنسان الذي يتحرك في نظام الإيمان والعمل الصالح والإنسان الذي يتحرك في النظام المضاد للإيمان والعمل الصالح، مثل الطلاب الذين أدى بعضهم وظائفه على أحسن وجه، وقضى البعض الآخر أوقاته في اللعب واللهو ويريد المعلم أن يحرم الجميع من الدرجات. هذه المحرومية ظلم ومخالفة لأصل العدالة.

نستطيع أن نوضح هذا الموضوع في بيان أبسط وأسهل وذلك إن الله دعا الناس إلى الإيمان والعمل الصالح، والناس بالنسبة إلى قبول الدعوة على صنفين: صنف قبل هذه الدعوة وطبق عليها عمله ونظامه الفكري والخلقي، وصنف آخر لم يقبلها وبدأ بالفساد والأعمال السيئة. ومن طرف آخر نرى أن نظام هذا العالم لم يستند مائة في المائة على منح المؤمنين الأجر والفاستين الجزاء، بل إن بعض الأعمال الحسنة تنتهي مع انتهاء حياة الإنسان ولا يبقى مجال للأجر والمكافأة.

إذن لابدّ من عالم آخر ليأخذ المؤمنون أجر حسناتهم كاملاً والمذنبون جزاء أعمالهم السيئة... والآ كان ذلك خلافاً للعدل الألهي.

الحكمة الالهية

أعمالنا نحن البشر على قسمين: الأعمال الباطلة والعبث والتي لا نتيجة لها أي أنها لا تؤثر أبداً في ايصالنا إلى الكمالات التي في استعدادنا وبعبارة أخرى في انتقالنا إلى السعادة الحقيقية. والقسم الآخر الأعمال الصحيحة المعقولة التي تنتج نتائج حسنة مفيدة وتوصلنا إلى الكمال اللائق.

النوع الأول نسميها الأعمال الباطلة الجوفاء والنوع الثاني الأعمال الصحيحة المتقنة المحكمة.

إذن أعمالنا - نحن البشر - المتقنة عبارة عن العمل الذي ينقلنا إلى الكمال اللائق بنا فكيف يكون العمل المحكم المتقن لله؟ هل العمل المتقن لله أيضاً يعني ما يوصله إلى حد الكمال، والعمل العبث لله يعني العمل الذي لا يوصله نحو الكمال؟ لا. انه غني غير محتاج. ان ما يعمله فضل وجود وكرم وعطاء، انه لا يعمل لدفع الحاجة عن نفسه أو للوصول إلى الكمال والسعادة. العمل المحكم لله عبارة عن العمل الذي ينقل المخلوق إلى كماله اللائق وانتساب العمل العبث إلى الله يعني أن يخلق مخلوقاً دون أن يبلغه الكمال الممكن واللائق له. وبهذا يختلف مفهوم الحكمة بالنسبة إلى الله مع ما يصدق بالنسبة إلى الإنسان. الحكمة في الإنسان عبارة عن التعقل وخطو الخطوات في مسير الكمال الإنساني، والحكمة بالنسبة للذات الإلهية عبارة عن توصيل المخلوقات إلى كمالها اللائق وبعبارة أخرى الحكمة الالهية عبارة عن خلقه الاشياء على أساس انتقالها نحو الغايات

والكمالات اللائقة لها .

بما أن الحكمة بالنسبة إلى الإنسان عبارة عن انجاز عمل لوصول الإنسان نفسه إلى كمالاته، فلا يلزم أبداً أن تكون هناك علاقة حقيقية بين عمل الإنسان والنتيجة التي يريدها الإنسان من ذلك العمل أي لا ضرورة أن يرتبط العمل بطبيعته إلى تلك النتيجة وتعد تلك النتيجة كمال ذلك العمل . ان من الضروري ان تحسب نتيجة العمل للإنسان منفعة وكمالاً . مثلاً يصنع الإنسان المصنوعات من التراب والخشب والصخر والمعدن والجلد والصوف والقطن وغير ذلك ويأخذ منها نتيجة متقنة، كأن يصنع كرسيّاً أو يبنى بيتاً أو يصنع سيارة أو يخطط لباساً . لا يعد الكرسي للخشب والبيت للصخر والطابوق والجص والحديد، والسيارة لمجموعة الفلزات وغيرها كمالاً ولا تتحرك هذه المواد باتجاه هذه الصور والاشكال، ولكن النتيجة التي يأخذ منها الإنسان نحو الجلوس على الكرسي والسكنى في المنزل والحركة مع السيارة وليس اللباس يعتبر كمالاً للإنسان أو أمراً نافعاً على الأقل . الا ان بين عمل الله والنتيجة المترتبة عليه ترابط واقعي وطبيعي أي أنه غاية ونتيجة كل عمل عبارة عن الكمال الواقعي للعمل نفسه . ان الله يسوق مخلوقه الذي يعتبر من فعله وعمله نحو كمال المخلوق نفسه، كما نلاحظ كل حبة وبذرة تتحرك نحو غايتها وكمال نفسها .

الموضوع الذي يطرح نفسه الآن هو ان العالم والطبيعة مساوية مع التغيير والتحول وعدم الثبات، يعني اننا إذا تصورنا أي مقصود أو غاية في الطبيعة فإنها بدورها غير ثابتة وقابلة للتغيير . بعبارة أخرى كل شيء موقت وقابل للانتهاء والزوال، جميع مراحل الطبيعة منازل، ولها خاصية المنازل بين الطريق ولا يكون أحدها مقصداً نهائياً .

من هنا ظهرت فكرة البطلان والعبث في الحياة للبعض يقولون ان العالم حكمه حكم قافلة تتحرك دائماً وتغير المنازل ولا تصل إلى الغاية الحقيقية أبداً. كل غاية بدورها منزل لأن الطبيعة تعبرها أيضاً وتضعها وراءها. بديهي أن كل حركة وكل سفر لا يصبح لها معنى ومفهوماً إلا إذا كان في انتظارها مقصد واقعي اما إذا كانت جميع المقاصد عبارة عن المنازل وليس لها انتهاء فلا تكون هذه الحركة وهذا السفر غير العبث والبطلان. إذا كان خلف كل وجود عدم وكل بناء يتبعه انهدام... فإن ما يسود على نظام العالم ليس الا الحيرة وتكرار المكررات إذن يقوم الوجود على العبث.

الجواب الذي يعطيه القرآن هو نعم، إذا كانت الطبيعة والدنيا ولا غيرها وإذا كان كل توالد للموت وكل زراعة وخضرة ونضارة للتلاشي والاصفرار والجفاف وكل جديد ليصبح عتيقاً، كان هذا الإشكال مناسباً والشبهة موجودة، اما هذه الاعترافات بالنسبة للوجود تنبع من رؤية ناقصة، تنشأ من فرض الوجود محدوداً في الدنيا والطبيعة المحصورة، الا ان الوجود لا يينحد ولا يينحصر في الدنيا والطبيعة. الدنيا أول يوم (النشأة الأولى) واليوم الأول يتبعه يوم آخر. الدنيا ذهاب والآخرة وصول.

يقول علي عليه السلام: «الدنيا دار مجاز والآخرة دار قرار». الدنيا مقر العبور والآخرة دار الأقامة. الآخرة تعطي للدنيا مفهوماً ومعنى، لأن المقصد والغاية هي التي تعطي للحركة والسعي معنى ومفهوماً.

لولا العالم الآخر الذي هو عالم الأبدية والخلود، لم يكن للعالم مقصد نهائي ليكون مقصداً حقاً وليس منزلة أو مرحلة، وكانت حركة العالم شيئاً من نوع الحيرة والدهشة وتعبير القرآن لكانت الخلقه «عبثاً» و«باطلاً» و«لعباً».

ولكن جاء الانبياء ليصححوا هذا الخطأ الأساسي ويعلمونا حقيقة لو لم نعرفها لكان الوجود في نظرنا عبثاً وبدون معنى وبعدها يتمركز تفكير خاطئ في أذهاننا. ويتمركز هذه الفكرة الخاطئة وبعبارة أخرى بالتفكير العبث نخرج في صورة موجودات ليس لها معنى ولا هدف.

ان احداثار الايمان والاعتقاد بالآخرة هو انقاذنا من العبث والتفكير الخاطئ ومنحنا وأفكارنا ووجودنا معنى ومفهوماً.

الجهاد

و حالاته المشروعة في القرآن

الجهاد

و حالاته المشروعة في القرآن

ترجمة:

ناظم شيرواني

تمهيد

المجموعة التي بين يديك هي حصيلة ثلاثة دروس من دروس التفسير التي ألقاها الأستاذ الشهيد المطهري في مسجد الجواد بطهران عام ١٩٧١ م. في هذه الجلسات التي كانت تعقد اسبوعياً، واستمرت مدة طويلة تم بحث وتفسير القسم الأعظم من القرآن الكريم. ولأهمية موضوع الجهاد وحالاته المشروعة في القرآن الذي تم بحثه في هذه الجلسات الثلاث فإننا نضع هذا الجزء لوحده بين يدي الراغبين فيه. آمليين الانتفاع به، ومن الله نستمد العون والنوفيق.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الاسئلة التي تطرح حول الجهاد

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾. (التوبة: ٢٩).

الحرب مع أهل الكتاب

تتعلق هذه الآية بأهل الكتاب، وهم كل من يعتنق احدى الديانات السماوية من غير المسلمين كاليهود والنصارى (المسيحيين) ويحتمل كون المجوس منهم.

وهي تصرّح بوجوب مقاتلة أهل الكتاب، إلا أنها تُلَمِّحُ إلى وجوب مقاتلة المنحرفين منهم من خلال قولها: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾، وكل من سار - من أهل الكتاب - على هذا الطريق فهو مشمول معهم بوجوب المقاتلة حتى يعطوا الجزية، أي حتى يعلنوا الخضوع للمسلمين ويرتدعوا عن

معصية الله، ويدفعوا الضريبة المفروضة عليهم، عند ذلك يتوجب الامتناع عن محاربتهم، ويتوقف القتال ضدهم.

وهنا تطرح عدة اسئلة نفسها حول مفاد هذه الآية مما تستوجب الاجابة عليها بالاستفادة من آيات أخرى من القرآن الكريم.

١ - هل أن الحرب مع أهل الكتاب مطلقة أم محدودة؟

فالسؤال الأول هو: ما المقصود بقوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾؟ هل المقصود أن تقوموا من البداية بمقاتلة هؤلاء؟ أو أن تقاتلوهم عند ظهور اعتداء من جانبهم؟ أم أن أصلي هذه الآية مطلقان؟ وهل هناك آيات أخرى بحيث تكون تلك الآيات محدودة ويتوجب تحميل المطلق على المحدود أم لا؟

قاعدة المطلق والمحدود

يجب ان اوضح لكم هذا الاصطلاح، وإلا فإننا سوف لن نتعرف بصورة كاملة على مفهوم الآيات. يمكن اعتبار احد الأوامر وأحد القوانين (وحتى القوانين البشرية التي تصدر عن أمر بشري) مطلقاً في ظرف معين، واعتبار نفس الأمر ونفس القانون محدوداً في ظرف آخر. ونحن نعرف ان الذي يصدر هذا الأمر أو المشرع لهذا القانون له مقصود واحد من الاثنين. والان هل يجب ان نأخذ ذلك المطلق ومن ثم نقول ان هذا المحدود المذكور جاء لسبب خاص، أو ان نقوم بتحميل ذلك المطلق على هذا المحدود؟ أي ان نؤخذ المحدود.

أضرب لكم مثلاً بسيطاً: لو اعلن صاحب أمر تحترمون أمره، عن أمر واحد

في مرتين وبتعبيرين، يقول لكم في المرة الأولى احترموا الشخص الفلاني. هذا مطلق، أي انه لم يذكر أي محدود بل يقول احترموا فلان. وفي المرة الأخرى يقول لكم صاحب نفس الأمر، نفس الأمر بهذا الشكل، «إذا شارك في جلستنا فاحترموه» فعندما يقول «إذا» فهو لا يقول بصورة مطلقة «احترموه»، بل يقول إذا قام بهذا العمل فاحترموه. ان التعبير الأول مطلق، حيث يقول بصورة مطلقة، «احترموه» وهنا يتوجب عليّ ان احترمه سواء شارك في هذه الجلسة أو إمتنع عن المشاركة في هذه الجلسة. اما إذا أخذنا التعبير الثاني، فإنّ معناه هو، إذا جاء إلى الجلسة فاحترموه وإذا لم يأت فلا تحترموه.

يقولون ان القاعدة تقتضي ان نحمل المطلق على المحدود، أي ان نقول ان المقصود من ذكره للمطلق هناك، هو نفس هذا المحدود.

المطلق والمحدود في آيات الجهاد

والآن، فمن جملة المطلق والمحدود، هو ما نرى في القرآن في مكان واحد مثل: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ﴾.

لكننا نجد في آية أخرى ما يلي: ﴿قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾^(١) هل أنّ المقصود من قوله هنا «قاتلوا» عندما يتصدون لقتالكم أم لا؟ وهنا فإنّ الكلام هنا مطلق، أي قاتلوهم سواء كانوا يريدون قتالكم أو لا يريدون، وسواء اعتدوا عليكم أو لم يعتدوا.

هنا يمكن ان نعطي رأيين، الأول ان نقول بان المقصود هو المطلق لأنَّ أهل الكتاب ليسوا مسلمين واننا مجازون بمحاربتهم، إننا مجازون بمحاربة كل شخص ليس مسلماً، إلى أن نخضعه فإن لم يكن غير المسلم من أهل الكتاب لوجب ان نقاتله ليسلم أو يستسلم أماناً ويدفع الجزية. إن الذين يقولون يجب أن نأخذ المطلق (أي لو قال شخص يجب أخذ المطلق) فإنهم يقولون هكذا.

لكن إذا قال شخص يجب حمل المطلق على المحدود، فإنه يقول لا، إننا نعلم استناداً إلى الآيات الأخرى من القرآن التي تذكر الأصول الشرعية للجهاد، إن المقصود، ليس المطلق، فأين الأصول الشرعية للجهاد؟ من جملتها مثلاً أن يعتزم ذلك الطرف محاربتكم أو ان يوجد العراقييل في طريق نشر الدعوة الإسلامية، أي يدعو إلى سلب الحرية ويعرقل نشر الدعوة، وفي الواقع يوجد سداً ومانعاً، الإسلام يقول حطم هذا السد وهذا المانع. أو ان هؤلاء يظلمون ويعذبون قوماً ما، ويجب عليكم محاربتهم لانقاذ المظلومين من قبضتهم، كما تقول الآية: ﴿وَمَا لَكُمْ لَأْتَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ﴾^(١).

فهذا السؤال يجب ان تطرحوه لكي نجمع الآيات المتعلقة بالجهاد ونضع الواحدة فوق الأخرى لنرى ما الذي سنخرج به من هذه الآيات.

٢- هل يمكن محاربة جميع أهل الكتاب؟

والسؤال الثاني هو هذا الجزء الذي لم يشر أساساً إلى محاربة أهل الكتاب، بل يقول: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا

حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ۗ فما المقصود منه؟ هل المقصود هو أن كل شخص من أهل الكتاب سواء كان يهودياً أو مسيحياً أو له مذهب آخر لا يؤمن بالله ورسوله وبالْحَرَامِ وَالْحَلَالِ ودين الحق، وحتى لو ادعى وقال انه يؤمن بالله، فإنه يكذب وليس له إيمان؟ هل يريد القرآن في الواقع ان يقول ان جميع أهل الكتاب لا يؤمنون بالله في الواقع بالرغم من ادعاء إيمانهم بالله؟ يمكن ان نقول، بما ان هؤلاء يقولون عن المسيح انه الرب أو يقولون انه ابن الله، فإنهم لا يؤمنون بالله، او اليهود مثلاً، إن ما يقولونه حول يهودا هو غير الرب الحقيقي، فهؤلاء لا إيمان لهم، وان الذين يقولون: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾^(١)، لا يؤمنون بالرب الحقيقي، وكذلك الحال بالنسبة لسائر أهل الكتاب.

لو قلنا هذا، فمعناه أن القرآن لا يعترف بإيمان غير المسلمين بالله وبالقيامة. فكيف ولماذا لا يعترف؟ من ناحية أنه يقول: في الواقع ان هناك شكاً في إيمان هؤلاء. إن مسيحياً (على الأقل في طبقة علمائهم) يؤمن، بالله، وحتى أنه يؤمن بالله الواحد، لكنّه في نفس الوقت يقول اشياءً حول المسيح ومريم، بحيث يشوه الإيمان بالله. إن وجهة نظر بعض المفسرين هي، عندما يدعو القرآن إلى محاربة أهل الكتاب فإنه يقول حاربوا جميع أهل الكتاب الذين ايمانهم بالله، وبالقيامة، وبالْحَرَامِ وَالْحَلَالِ ليس صحيحاً. وبعقائد هذه المجموعة فإن المراد من كلمة الرسول هو خاتم الانبياء، والمراد من دين الحق، هو الدين الذي يتوجب على جميع البشر قبوله، وليس الدين الذي كان يتوجب على الناس قبوله في ظرف خاص.

إلا أنّ مجموعة أخرى من المفسرين تقول: أراد القرآن بهذا التعبير أن يقسم أهل الكتاب إلى قسمين... أراد أن يقول أن جميع أهل الكتاب ليسوا متشابهين، حيث أن بعض أهل الكتاب يؤمنون - في الواقع - بالله وبالقيامة وبقانون الله فلا شأن لكم بهم، بل حاربوا تلك المجموعة من أهل الكتاب التي اسمها أهل الكتاب، لكن إيمانها بالله وبالقيامة ليس حقيقياً، ولا يعتبرون في الواقع حرام الله - حتى الأشياء المحرمة في دينهم - حراماً. إذن ليس مع جميع أهل الكتاب، بل حاربوا مجموعة من أهل الكتاب، هذه هي مسألة بحد ذاتها.

٣- ماهي «الجزية»؟

السؤال الثالث هو حول كلمة «الجزية» كما تقول الآية، حاربوا هؤلاء حتى يعطوا الجزية، أي إمّا أن يختاروا الإسلام أو أن يدفعوا الجزية، مما لا شك فيه ان القرآن يضع تبايناً بين أهل الكتاب والمشركين (يعني الذين يعبدون الأصنام رسمياً وليس لهم أي كتاب سماوي)، ففي ما يتعلق بالمشركين، لم يقل القرآن في أي جزء منه، حاربوهم ليدفعوا الجزية، ولو دفعوا فلا تحاربوهم. لكنّه يقول حول أهل الكتاب، لو دفعوا الجزية فلا تحاربوهم. هذا التباين موجود بصورة قطعية. والسؤال هو: ماهي الجزية اصلاً وما هي فلسفة الجزية؟

الأحاديث تدور حول لغة الجزية، حيث قال البعض ان هذه اللغة معربة، أي ليست عربية من الأساس، وأنها تملك أساساً فارسياً وهو «جزيت». فالجزية وضعت في ايران في عهد الساسانيين وفي عهد انوشيروان^(١)، لكن ليس على

شعب ايران، بل على الأجنب وكانت بصورة ضرائب سنوية تجمع للحرب. ثم انتقلت هذه الكلمة من ايران إلى «الحيرة» التي كانت تقريباً، مدينة في محل النجف الحالي^(١)، وبعد الحيرة تسربت الكلمة إلى سائر انحاء الجزيرة العربية وتم تداولها.

البعض الآخر يقول، صحيح ان كلمة الجزية قريبة جداً من كلمة (كزيت - كزية) لكنها لغة عربية مشتقة من الجزاء وان اغلب اللغويين هم على هذا الاعتقاد. نحن الآن لسنا بصدد لغة الكلمة، لكن ما هي الجزية اصلاً؟ هل أن الجزية تعني الفدية؟! هل يقول الإسلام، حاربوا هؤلاء إلى ان يوافقوا على دفع الفدية لكم أيها المسلمون ولا تحاربوهم عندما يدفعون الجزية. وان الشاعر يقول أيضاً ما ترجمته:

نحن الذين أخذنا الفدية من الملوك ثم اخذنا منهم الحزام والتاج
على كل حال، هل أن المقصود من الجزية هو الفدية؟ في ذلك الوقت
يطرح هذا السؤال نفسه: ما معنى الجزية؟ أي أمر هذا؟ اليس هذا بحكم ظالم، وما
هو الاساس الحقوقي والاساس العادل اللذين يملكهما يسمح الإسلام للمسلمين
أو يأمرهم بمحاربة أهل الاديان الأخرى ليصبحوا مسلمين، والا فيجب ان يدفعوا
الفدية؟!

إنّ الحالتين لا تخلوان من الإيراد. حاربوهم ليصبحوا مسلمين، أي
افرضوا عليهم الدين، وحاربوهم ليدفعوا الفدية، أي افرضوا عليهم دفع مبلغ من
المال. على كل حال فإنّ الحالتين تعنيان الفرض، سواء فرض العقيدة او المال.

ويجب ان نبحث مفصلاً في هذا المجال أيضاً، عن الجزية في الإسلام، وهل كانت جزية في الواقع أم شيئاً آخر.

٤ - معنى «الصاغرون»

ثم تقول الآية: وهم صاغرون. الصاغرون مشتقة من «الصغر». ما معنى وهم صاغرون؟ هذا هو بدوره السؤال الرابع الذي يقول، ما معنى، وهم صاغرون؟ هل بمعنى ان يخضعوا أمام قدرتكم فقط، أو ان الإسلام يريد هنا مسألة أخرى علاوة على الخضوع. وبغض النظر عن مفهوم الآية والأسئلة المتعلقة بها، لدينا مسائل ومواضيع أخرى، يتوجب ان ن فصلها عن بعضها البعض وان نبحث حولها:

فلسفة وهدف الجهاد

من جملة المسائل هي، لأي شيء شرّع الإسلام الجهاد؟ يعتقد البعض انه يتطلب اساساً عدم وجود الجهاد في الدين ويجب ان يخلو الدين من قانون الحرب، لأنّ الحرب هي شيء سيّئ، كما يجب أن يكون الدين ضد الحرب، لا أن يضع هو قانون الحرب. اما نحن، فإننا نعرف أن أحد فروع الإسلام، هو الجهاد. وعندما يسألوننا عن فروع الدين، نقول عشرة فروع. نقول، الصلاة، الصوم، الخمس، الحج والجهاد... هذه هي من جملة المسائل التي يقوم خصوم الإسلام والمسيحيون - على الخصوص - بتبليغها ضدّ الإسلام.

الجهاد وحرية العقيدة

يقولون:

أولاً: لماذا توجد مثل هذه المادة القانونية في الإسلام؟
وثانياً: ان المسلمين دخلوا - بواسطة هذه الاجازة القانونية الممنوحة من قبل الإسلام - الحرب مع الشعوب وفرضوا الإسلام بالعنف. يقولون: ان جميع المعارك الإسلامية، كانت معارك لفرض العقيدة، لكي يفرضوا الإسلام بالعنف، وقد تم فرض الإسلام على الناس بالعنف. يقولون ان الجهاد يتنافى مع مبدأ عام لحقوق الإنسان باسم «حرية العقيدة».

الفرق بين المشرك وغير المشرك

والمسألة الأخرى التي يجب ان نتطرق إليها هنا، هي أن الإسلام يميز بين المشرك وغير المشرك في قانون الجهاد ويسمح بنوع من التعايش مع غير المشرك ولا يسمح بذلك مع المشرك.

هل يوجد اختلاف بين الجزيرة العربية وغير الجزيرة

العربية؟

المسألة الأخرى التي يجب أن نطرحها أيضاً هي، هل أن الإسلام يفرق بين الجزيرة العربية وغير الجزيرة العربية؟ أي اعتبر مكاناً ما مركزاً رئيسياً له ولا يقبل في مركزه الرئيسي لا المشرك ولا اهل الكتاب، وذلك المكان هو الجزيرة العربية، لكنّه لا يتشدد في مكان آخر غير الجزيرة العربية، مثلاً ان يتعايش مع المشرك او

ان يتعايش مع اهل الكتاب، وبالتالي هل يوجد اختلاف بين الجزيرة العربية وغير الجزيرة العربية أم لا؟

مما لا شك فيه ان هناك تبايناً بين مكة ومكان آخر غير مكة، حيث جاءت في الآيات التي سبقت هذه الآية ما يلي: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ غَائِمِهِمْ هَذَا﴾^(١). لكن هل يوجد اختلاف بين الجزيرة العربية وغير الجزيرة العربية، أم لا؟ هذه مسألة أيضاً.

العهد مع الكفار

المسألة الأخرى، هي مسألة العهد مع المشركين. هل يمكن ان يتعاهد المسلمون مع هؤلاء وان يعقدوا اتفاقية معهم. ولو عقدوا اتفاقية، هل أن اتفائيتهم محترمة أو غير محترمة؟ وهل من الضروري ان يحترموها أو ليس ضرورياً؟

كيفية الحرب

ثم هناك مسائل أخرى، ففي الوقت الذي يعتبر الإسلام، الحرب شرعية فبأي نوع من الحرب يسمح وبأي نوع من الحرب لا يسمح؟ يعني هل يسمح مثلاً بالقتل الجماعي أم لا يسمح؟ هل انه يسمح بقتل الاشخاص الذين لا يحملون السلاح كالعجائز، والاطفال والاشخاص المنشغلين بعملهم ورزقهم؟ هذه مسائل يجب ان نبحث فيها.

لقد وردت الآيات المتعلقة بالجهاد في أماكن متعددة من القرآن،

وسنحاول بعون الله ان نجمع جميع الآيات المتعلقة بالجهاد لكي نحصل على رأي القرآن في هذا المجال.

شرعية الحرب

المسألة الأولى هي حول أصل شرعية الجهاد، فحول ما إذا كان من الصحيح وجود قانون الحرب في نص الدين وفي نص قانونه، أم لا؟ يقول المعارضون: لا؛ لأنّ الحرب سيئة، ويجب على الدين ان يكون دائماً معارضاً للسيئات. إذن يجب ان يكون معارضاً للحرب، أي ان يكون موالياً للسلام. وعندما يريد ان يكون معارضاً للحرب، إذن يجب ان لا يشرع قانون الحرب، ويجب أن لا يحارب^(١) مطلقاً. هكذا يبلغ المسيحيون. إلا أنّ هذا كلام فارغ ولا يستند إلى أساس.

حرب أم اعتداء؟

هل أنّ الحرب سيئة على الاطلاق، وحتى في حالة الدفاع عن حق وفي حالة الرد على هجوم أو اعتداء؟ إذن يجب التعرف على غاية وهدف الحرب. قد تكون الحرب عدوانية في وقت ما، مثلاً عندما يطمع شخص أو شعب بحقوق الآخرين وبأرض أخرى وفي ثروة شعب، او ان يطمع بالسلطة الكبيرة والتفوق ويدّعي ان عنصره هو فوق جميع العناصر وافضل منها، ولذلك يجب أن يحكم بقية العناصر الأخرى.

هذه الأهداف غير صحيحة. ان الحرب التي تأتي من أجل احتلال ارض ما، أو لأجل مصادرة اموال شعب ما أو لأجل اذلال شعب ما على أساس أن هذا الشعب من جنس أدنى وانا من جنس أفضل، ويجب على الجنس الأفضل ان يحكم الجنس الذي هو دونه، ان مثل هذه الحرب تعتبر عدواناً وهي سيئة بالطبع ولا شك فيها. انني سأتناول فيما بعد الحرب التي تهدف إلى فرض العقيدة.

الحرب الدفاعية

لكن إذا كانت الحرب من أجل ردع الاعتداء، فمثلاً لو اعتدى شخص على ارضنا... يطمع في مالنا و ثروتنا... يطمع في حريتنا وشخصيتنا ويريد ان يسلبها، فماذا يجب أن يقول الدين هنا؟ هل يجب ان يقول: ان الحرب سيئة على الاطلاق... استعمال السلاح سيئ، شهر السيوف سيئ، انا نؤيد السلام!! من البديهي ان هذا الكلام سيكون مُضحكاً. الخصم يحاربنا ويجب ان لا نحارب من اعتدى علينا واراد أن ينهب أموالنا وممتلكاتنا، ولا ندافع في الواقع عن انفسنا. كل ذلك بحجة السلام؟! هذا ليس سلاماً، هذا استسلام.

السلام ليس استسلاماً

وهنا لا نستطيع ان نقول اننا نعارض هذه الحرب لاننا نوالي السلام. معنى هذا اننا نوالي الذلة ونوالي الاستسلام. يجب ان لا تختلط علينا الأمور، فهناك فرق شاسع من الأرض إلى السماء بين هذين الاثنين. ان معنى السلام هو الحياة الشريفة، بينما حياة الاستسلام، ليست شريفة، فهي من جهة تمثل اللاشرف بل تمثل اللاشرف من الجهتين. من تلك الجهة، اعتداء مهين، ومن هذه الجهة

استسلام مهين امام الظلم.

إذن يجب إنهاء هذه المغالطة. إذا قال شخص إنني أعارض الحرب، والحرب سيئة على الاطلاق سواء كانت حرباً عدوانية أو حرباً للدفاع والنضال ضد الاعتداء، فإنه على خطأ. ان الحرب العدوانية مذمومة على الاطلاق، والحرب بمعنى الصمود امام الاعتداء محمودة على الاطلاق، وهي من ضروريات الحياة.

والقرآن يشير بدوره إلى هذا الموضوع، بل يصرح به حيث يقول ﴿وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾^(١) وفي مكان آخر يقول: ﴿لَهَدَمْتُمْ صَوَامِعُ وَيَبِيعُ وَصَلَوَاتٍ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ﴾^(٢). لذلك فإن جميع دول العالم ترى من الواجب امتلاكها لقوة دفاعية. ان وجود جيش وظيفته الحد من الاعتداء هو أمر واجب وضروري. الآن تملك دولة ما جيشاً للاعتداء على الآخرين وتملك دولة أخرى جيشاً للدفاع. لا تقولوا ان الدولة التي تملك جيشاً ولا تعتدي فإنها لا تستطيع الاعتداء، ولو كانت قوية لأعدت بدورها. انني لا أتحدث عن هذا الموضوع. إن امتلاك كل دولة لجيش هو أمر واجب، ويجب ان تكون قوية إلى درجة تستطيع معها الحد من العدوان عليها.

ويقول القرآن في هذا المجال: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾^(٣).

١ - سورة البقرة: الآية ٢٥٦.

٢ - سورة الحج: الآية ٤٠.

٣ - سورة الأنفال: الآية ٦٠.

الفرق بين الإسلام والمسيحية

يقولون إنَّ المسيحية لها هذا الفخر وهو أنها تخلو من كل اسم للحرب، لكن نحن نقول إنَّ الإسلام له هذا الفخر بامتلاكه لقانون الجهاد. ان المسيحية لا تملك الجهاد لأنها لا تملك أي شيء، ليس لها مجتمع، ولا تشكيلات اجتماعية على اساس المسيحية، لكي تملك الجهاد. لا يوجد في المسيحية شيء سوى أربعة أوامر أخلاقية وجملة من النصائح مثل، قولوا الصدق، لا تكذبوا ولا تأكلوا أموال الناس. هذه الاشياء ليست بحاجة إلى الجهاد. إنَّ الإسلام هو دين يعتبر تشكيل المجتمع من واجباته ومسؤولياته. الإسلام جاء لتشكيل مجتمع... جاء لتشكيل دولة... جاء لتشكيل حكومة، ورسالته هي اصلاح العالم. ومثل هذا الدين لا يستطيع ان يكون لا ابالياً. وان يفتقر لقانون الجهاد، كما ان دولته لا تستطيع ان تستغني عن الجيش. ان دائرة المسيحية محدودة، بينما دائرة الإسلام واسعة. المسيحية لا تتعدى حدود النصائح، بينما الإسلام ينظر إلى جميع شؤون حياة الإنسان. للإسلام قانون اجتماعي، قانون اقتصادي وقانون سياسي من أجل تشكيل دولة وتشكيل حكومة، فكيف يمكن عندها ان لا يشكل جيشاً؟ كيف يمكن ان لا يشرع قانوناً للجهاد؟

الإسلام والسلام

من الخطأ ان تقول مجموعة، ان الدين يجب ان يكون دائماً معارضاً للحرب، ويجب ان يوالي السلام وليس الحرب، لأنَّ الحرب سيئة على الاطلاق. بالطبع، يجب ان يكون الدين موالياً للسلام، وان القرآن يقول: والصلح خير. لكن

يجب ان يكون موالياً للحرب أيضاً، أي عندما لا يرغب الطرف المقابل بالحياة الشريفة. وبما انه ظالم ويريد ان يدوس الشرف الإنساني بشكل من الاشكال، فإننا سنتحمل المذلة لو استسلمنا وتحملنا المهانة بشكل آخر. الإسلام يقول: السلام عندما يكون الطرف المقابل مستعداً للصلح ويوافق عليه، اما الحرب ففي وقت رغبة الطرف المقابل بالحرب.

شروط الحرب

المسألة الثانية هي، في أية ظروف يدعو الإسلام للحرب؟ ان جميع المفسرين يتفقون على ان اول ما نزل في القرآن حول الجهاد، قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾ * أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ * الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ (١).

المسلمون في مكة

ان الوحي نزل - مثلما نعلم - بمكة على النبي الأكرم وهو في سن الأربعين. بقي النبي في مكة مدة ثلاثة عشر عاماً، وتعرض مع الصحابة خلال تلك الأعوام

الي تعذيب كفار قريش بحيث ان البعض اضطر لأخذ إذن من الرسول الأكرم بالمهاجرة من مكة. هاجروا وذهبوا إلى الحبشة. ان المسلمين كانوا يطلبون - كراراً - من النبي ان يسمح لهم بالدفاع عن انفسهم، لكن النبي لم يسمح لهم بذلك طيلة بقائه في مكة الذي استغرق ثلاثة عشر عاماً. هذه هي فلسفة أخرى. واستمرت هذه الحال إلى ان تأزمت الاوضاع جداً ونفذ الإسلام من جهة أخرى الى خارج مكة، مثل المدينة، وأسلم عدد قليل من أهل المدينة وجاءوا وبايعوا النبي، وتعهدوا بحمايته في حالة مجيئه إلى المدينة. هاجر النبي الأكرم وهاجر المسلمون تدريجياً. ولاول مرة وجد مركزاً مستقلاً في المدينة. ان إجازة الدفاع لم تعط في السنة الاولى أيضاً. بل في العام الثاني للهجرة حين نزلت لأول مرة آيات الجهاد هذه. انظر، ان لحن الآيات هو كما يلي: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾^(١). بعد ذلك يقول: ﴿أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا﴾^(٢). أي، يا أيها المسلمون، بما أن الكفار جاءوا لمحاربتكم، إذن حاربوهم. هذه بالضبط حالة الدفاع. لماذا تم السماح بذلك؟ لأن المظلوم يجب ان يدافع عن نفسه ثم يعد بالنصر: ﴿وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾^(٣).

انظروا كيف ان اللحن هو لحن دفاعي ثم يذكر الفلسفة الكلية للجهاد. ان القرآن لعجيب في تبيان الحقائق وذكر الملاحظات. ثم يقول هذه الجملة، وهي ان القرآن يواجه من قبل المسيحيين بهذه الاسئلة والايادات: أيها القرآن انت كتاب

١ - سورة الحج: الآية ٣٨.

٢ - سورة الحج: الآية ٣٩.

٣ - سورة الحج، الآية ٤٠.

سماوي، انت كتاب ديني، كيف تسمح بالحرب؟ ان الحرب شيء مذموم. تحدث عن السلام دائماً، قل العبادة، قل الصفاء.

أما القرآن فيقول: كلا، إذا حصل أحياناً هجوم من طرف ولم يدافع الطرف المقابل فلن تستقر حجارة على حجارة: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمْتُ صَوَامِعُ وَيَبَعِّعُ وَصَلَوَاتٍ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ﴾^(١).

نعم لو ان الله يدفع الناس بعضهم ببعض، فستهدم الصوامع ومراكز العبادة وتزول مراكز اليهود ومراكز الصوفيين ومساجد العبادة.

ثم يعد الله بالنصر: ﴿وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾^(٢).

انظروا بعد ذلك، كيف ان الله يصف الناس الذين ينصرهم. ان الله ينصر الذين يدافعون عن انفسهم، الذين عندما يشكلون حكومة فإنهم يكونون على هذه الشاكلة: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ﴾^(٣) ان الصلاة رمز الصلة الصحيحة مع الله، والزكاة رمز التعاون الصحيح بين الناس الذين يعبدون الله بنية خالصة، ويساعد الواحد الآخر: ﴿وَأْمُرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾^(٤).

عرفنا إلى هنا، ان القرآن قام أساساً بشرح الجهاد، ليس بصفة اعتداء وغلبة وسيطرة وإنما بصفة النضال ضد الاعتداء.

لكن يجب ان اخبركم ان الاعتداءات التي يجب النضال ضدها، ليست كلها

١ - سورة الحج، الآية ٤٠.

٢ - سورة الحج، الآية ٤٠.

٣ - سورة الحج، الآية ٤١.

٤ - سورة الحج، الآية ٤١.

بهذا الشكل، وهو ان الطرف المقابل يعتدي على ارضكم. يمكن ان يكون الاعتداء بهذا الشكل، أي ان يقوم الطرف المقابل في ارضه بتعذيب جماعة ضعيفة، وبعبارة القرآن (المستضعفين). ففي مثل هذه الظروف لا يمكن ان تكونوا لا أباليين، لأن رسالتكم هي تحرير هؤلاء. أو ان يقوم شخص آخر بايجاد جوٍّ من الارهاب بحيث لا يسمح بنمو دعوة الحق هناك. يوجد سداً... يوجد حائطاً، مما يتطلب هدم ذلك الحائط. ان جميع هذه الاعمال هي اعتداءات. يجب ان تحرروا الناس من القيود الفكرية وغير الفكرية، وان الجهاد أمر ضروري في هذه المجالات. ومثل هذا الجهاد هو دفاع ومقاومة ضد الظلم، أي ضد الاعتداء، ان الدفاع بمعناه العام هو النضال ضد الظلم الموجود، ولكن يجب ان نبحث في انواع الظلم والاعتداءات وضرورة الجهاد والنضال ضدها من وجهة نظر الإسلام.

الدفاع او الاعتداء

انتقاد المسيحية للإسلام

قلنا سابقاً، ان العالم المسيحي يعتبر الجهاد نقطة ضعف في الإسلام حيث يقول إن الإسلام هو دين الحرب وليس دين السلام، وان المسيحية هي دين السلام. ويقول ان الحرب هي بصورة عامة سيئة والسلام حسن ويتوجب على دين جاء من قبل الله ان يوالي السلام باعتباره شيئاً جيداً، لان يوالي الحرب التي هي شيء سيئ. ان مسيحية الأمس قد دخلت الحياة من زاوية الأخلاق... الأخلاق المسيحية الخاصة... الأخلاق التي تقول إذا ضربوا خدك الأيمن فأعطهم خدك الأيسر. هذه الأخلاق الضعيفة. الا أن مسيحية اليوم تنظر إلى الحياة من زاوية أخرى، وتدخلها عن طريق آخر... طريق الحق الطبيعي للإنسان... الطريق المحقق للحرية... طريق ان الحرب هي بصورة عامة منافية لحق الحرية... لحرية العقيدة... لحرية الارادة... لحرية انتخاب المذهب... انتخاب الجنسية وغيرها. انا ننظر إلى الموضوع من الزاويتين: أي من زاوية الأخلاق والمعايير الأخلاقية، وكذلك من زاوية الحقوق الإنسانية على اساس المعايير الإنسانية الجديدة. لقد اجبت على هذه المسألة في الجلسة السابقة، والجواب واضح جداً، وهو ان هذا الكلام ليس صحيحاً.

الاعتداء مذموم لا الحرب، وليست كل حرب اعتداءً!

مما لا شك فيه ان السلام جيد. ومما لا شك فيه ايضاً ان الحرب تكون سيئة إذا جاءت بمعنى الاعتداء على الآخرين والاعتداء على من ليس لهم أي خلاف مع المعتدي وليس لهم أي خلاف مع المجتمع، والاعتداء لاحتلال اراضيهم والاغارة على أموالهم أو من أجل جعل هؤلاء عبيداً والسيطرة عليهم. الشيء السيئ هو الاعتداء، الا أنه ليست كل حرب من قبل كل شخص عدوانية، حيث يمكن ان تكون عدوانية ويمكن ان تكون رداً على الاعتداء، لأنه يتطلب احياناً الرد على الاعتداء بالعنف، أي عندما لا تتوفر وسيلة غير العنف للرد على الاعتداء.

الصلح ليس الاستسلام وقبول الذلة

حين يكون الدين ديناً جامعاً، فيجب ان يستعد لذلك اليوم الذي يتعرض اتباعه إلى الاعتداء، أو لم يتعرضوا هم للاعتداء بل تعرض قوم آخرون لاعتداء؟ وهنا يجب على الدين ان يقرّ قانون الحرب والجهاد. يقولون انّ السلام جيد، ونحن نتفق معهم. لكن هل بالاستسلام والذلة وهل أنّ الاستسلام والذلة جيدان؟!

لو تساوت قوتان، وكانتا ترغبان في التعايش السلمي على أساس الحقوق المتقابلة والاحترام المتبادل، فهذا يعني السلام، والسلام جيد ويجب ان يتوفر. اما في بعض الأحيان يكون احد الطرفين معتدياً ويستسلم الطرف الثاني أمامه باعتبار ان الحرب سيئة، أي ان يتحمل مذلة تحمل العنف. فهذا ليس سلاماً بل هو

الخنوع والاستسلام امام العنف الذي ليس اسمه، السلام. وهذا يشبه بالضبط، ان تمر أنت في صحراء ثم يهاجمك شخص مسلح ويقول لك ترجل فوراً من السيارة وارفع يديك إلى الأعلى، واعطني ما تملك. لذلك تستسلم انت وتقول بما انني ارغب في السلام فانتني ارفض الحرب على الاطلاق، واوافق على ما تقوله أنت، أي أسلم أموالك لك.. أسلم الاثاث والحاجات الأخرى لك.. اعطيك السيارة... اطيع ما تقوله... قل ما تريد لأعطيك.. لانني ارغب في السلام. هذا لا يعتبر رغبة في السلام وانما قبول الذلة. هنا يتوجب على الإنسان ان يدافع قدر الامكان عن ماله... عن سمعته، إلا إذا توصل إلى هذه النتيجة وهي ان دفاعه ينتهي إلى الذهاب بماله وحياته وان دمه سيذهب هباءً.

من الممكن بالطبع ان يراق دم ويظل يغلي حتى ينتج في المستقبل أمراً له قيمة عالية، لا ان يراق بيد سارق ويذهب هدرًا. المقاومة هنا ليست منطقية، بل يجب على الشخص هنا ان يضحي بماله وثروته ويحافظ على حياته. إذن هناك فرق بين الرغبة في السلام وبين قبول الذلة، حيث ان الإسلام لا يسمح مطلقاً بقبول الذلة، لكنه في نفس الوقت يرغب في السلام.

إنّ غرضي هو أهمية هذه المسألة، حيث ان المسيحيين وغير المسيحيين يهاجمونها ويعترضون عليها ويعدونها نقطة ضعف في الإسلام، ويقولون بعد ذلك ان سيرة النبي كانت هكذا، الإسلام دين السيف، ان المسلمين كانوا يشهرون السيوف بوجوه الاشخاص ويقولون لهم، إما ان تختاروا الإسلام أو ان تقتلوا، وعلى هذا الاساس، كان الناس يختارون الإسلام لكي لا يقتلوا، انني أرى ضرورة البحث بصورة مفصلة حول هذا الموضوع، وإن أستشهد بآيات القرآن وحتى بالأحاديث والسيرة النبوية. ولذلك فانتني أبدأ بالآيات.

الآيات المطلقة حول الجهاد

قلت ان بعض آيات القرآن حول الجهاد ضد الكفار هي مطلقة، ويكفي ان تقول إحدى الآيات ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾^(١) أو مثلاً حول مسألة قرأنا آياتها مسبقاً، فبعد المهلة التي تعطى للمشركين (اربعة اشهر) تقول الآية، لو ان المدة انقضت ولم يقبل هؤلاء دين الإسلام ولم يهاجروا فاقتلوهم أينما وجدتموهم (هل المقصود، المشركين في بيت الله الحرام وضواحي مكة، أم في كل مكان؟ هذا موضوع يجب ان نبحت فيه فيما بعد). أو هذه الآية التي تقول: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ ذَاكِرُونَ﴾^(٢). هذه الآية تتعلق بأهل الكتاب. أو في آية أخرى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾^(٣).

حسناً، لو لم تكن لدينا غير هذه الآيات المعدودة في القرآن، لقلنا ان الإسلام - بصورة عامة - يأمر بمحاربة الكفار والمنافقين ولا يجوز على الاطلاق التعايش بسلام معهم، بل يوجب محاربتهم قدر الامكان. لو قلنا هذا، فيجب ان نؤمن بان القرآن يأمر دون أية شروط بالحرب مع الكفار.

قاعدة حمل المطلق على المقيد

قلنا مسبقاً ان هناك قاعدة في المحاورات العرفية، وهي إذا كان لدينا مطلق

١ - سورة التوبة: الآية ٧٣.

٢ - سورة التوبة، الآية ٢٩.

٣ - سورة التوبة: الآية ٧٣.

ومحدود، أي ان يذكر أمر ما مطلق في مكان ومحدود في مكان آخر. يقال، يجب من ناحية علم المبادئ تقديم المطلق على المحدود. هذه الآيات مطلقة. وهناك آيات أخرى محدودة، كالتي تقول، أَيُّهَا الْمُسْلِمُونَ قَاتِلُوا هَؤُلَاءِ الْكُفَّارَ لِأَنَّهُمْ يَعْتَدُونَ عَلَيْكُمْ، لانهم يقاتلونكم. إذن يتضح لنا من هذا القول ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾. أي قاتلوا الكفار والمنافقين الذين يقاتلونكم. انهم يقاتلونكم، فيجب ان تقاتلوهم.

الآيات المقيدة

في سورة البقرة يقول تعالى:

﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾^(١) اي قاتلوهم لأنهم يقاتلونكم ولكن لا تتجاوزوا الحدود المعقولة، أي قاتلوا فقط الذين يقاتلونكم، وقاتلوا في ساحة الحرب. مثلاً انكم تقاتلون جماعة، وهذه الجماعة ارسلت بعض الجنود ولديها رجال حرب، وهؤلاء الجنود مستعدون لمحاربتكم. فعليكم ان تقاتلوا الجنود الذين توجهوا لقتالكم، فقاتلوهم بشدة لأن ساحة الحرب ليست محلاً لتوزيع الخبز والحلويات بل هي ساحة قتال، لكن لا تتعرضوا لغير المقاتلين كالشيوخ والعجائز بل ومطلق النساء وكذلك الاطفال، لأنّ التعرض لهؤلاء يعتبر عدواناً منكم. لا تقوموا بمثل هذه الأعمال، مثلاً لا تقطعوا الاشجار، لا تغلقوا القنوات، لأنّ مثل هذه الأعمال تمثل الاعتداء. يجب أن لا تختلط علينا الأمور، أي لا تقولوا يحتمل في مكان ما عندما

نريد ان نقاتل الجنود، نضطر لهدم البيوت. إن تخريب البيوت كمقدمة لمقاتلة هؤلاء هو مسألة بحد ذاتها، اما ان يكون هذا العمل كجزء من العمليات الحربية، فهو ممنوع. إذن فإن الآية التالية تقول بصراحة: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾ (١).

أما الآية الأخرى فهي الآية التي قرأتها لكم في الاسبوع الماضي. ان سورة الحج كانت تتضمن ما يقارب الخمس او ست آيات متوالية، تدور الاولى حول الجهاد وتقول البقية، بما ان هؤلاء يقاتلونكم وبما انهم شهروا سيوفهم بوجوهكم، لذلك يجوز لكم ان تقوموا بهذا العمل.

يقول الله في آية من سورة التوبة: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾.

مناصرة المظلوم

لقد قلنا انه يمكن ان تكون اجازة الجهاد مقيدة. مقيدة بماذا؟ مثلاً ان الطرف المقابل في حالة الاعتداء، انه يعتدي عليكم. وبما انه يقاتلكم، فيجب ان تقاتلوه.

هل أن القيد منحصر بهذا، وهو إذا كان الطرف المقابل يقاتلنا؟ أم هناك شيء آخر؟ الشيء الآخر هو، يحتمل ان لا يرغب الطرف المقابل بمقاتلتنا، لكنه يرتكب ظلماً فاحشاً بحق مجموعة من الناس، وتكون لنا القدرة على انقاذهم فلو لم ننقذهم، لكان ذلك يعني اننا ساعدنا هذا الظالم على الظلم. ان شخصاً لم يعتد

علينا في مكاننا، بل على مجموعة أخرى من الناس، يمكن ان تكون مسلمة أو غير مسلمة، فإذا كانت مسلمة مثل الفلسطينيين الذين شردهم الاسرائيليون من اراضيهم ونهبوا أموالهم وارتكبوا انواع الظلم بحقهم، لكنهم لم يعتدوا علينا لحد هذه الساعة، فهل يجوز لنا ان نسارع لاتخاذ هؤلاء المسلمين المظلومين؟ نعم، يجوز، يجب علينا. ان هذا ليس بأمر ثانوي، بل انه المسارعة لمساعدة المظلوم، لاتخاذ من يد الظالم، وخاصة إذا كان المظلوم مسلماً.

مقاومة الضغط

أمّا إذا لم يكن المظلوم مسلماً فقد نتصور أنّ الظالم يقف سداً بوجه الدعوة الإسلامية والإسلام يعطي نفسه الحق في نشر دعوته في العالم. وإذا كان يريد نشر دعوته فيجب ان يتمتع بالحرية ليكون بمقدوره نشر دعوته. خذوا بنظر الاعتبار حكومة تمنع المسلمين من ايصال صوت الإسلام لجموع الناس وتقول، ليس لك الحق في ان تقول كلامك، وانتي لا اسمح. وهنا لا يجوز محاربة جموع الناس لأنّ جموع الناس لم ترتكب ذنباً، ثم أنّها لا تعلم عن الموضوع شيئاً. لكن هل يجوز محاربة ذلك النظام الفاسد الذي يعتنق عقيدة فاسدة ويجبر الناس على اعتناقها ليمنع من نشر الدعوة الإسلامية بينهم؟ نعم يجوز من وجهة نظر الإسلام، لأنّ هذا بحد ذاته ثورة ضد الظلم، حتى لو لم يهتم المظلوم - أيما كان - بالظلم، ولم يطلب مساعدة، حيث ليست هناك حاجة ليتقدم بطلب من أجل مساعدته.

هل من الواجب طلب المساعدة

مسألة طلب المساعدة، هي مسألة أخرى. وهو لو طلب الينا مظلوم

مساعدته فهل تجب مساعدته أم أنها جائزة؟ أم انه تجوز بل تجب مساعدته حتى لو لم يطلب المساعدة؟

في هذه الحال لا لزوم لأن يتقدم إلينا بطلب المساعدة، بل يكفي ان يكون لك المظلوم مظلوماً في الواقع، بحيث ان هذا الظلم أوجد سداً ومانعاً أمام سعادته ولا يسمح لامثال ذلك المظلوم ان يتعرفوا على الدعوة التي تضمن لهم سعادتهم، وإذا اطلعوا عليها فإنهم سيقبلونها. الإسلام يقول، انكم تستطيعون ان تحطموا هذا المانع الموجود بصورة حكومة امام الشعب وأن تقضوا عليه.

معارك صدر الإسلام

أكثر المعارك التي وقعت في صدر الإسلام، كانت تحت هذا العنوان، وهو ان المسلمين عندما كانوا يتوجهون للقتال كانوا يقولون نحن لا نقاتل جموع الناس، بل نقاتل الحكومات، من أجل ان ننقذ هذه الجموع من الذلة والعبودية. لقد سأل رستم فرخ زاد عربياً مسلماً عن هدفه؟ فقال: لنخرج العباد من عبادة العباد إلى عبادة الله.

وفي رسالة كتبها الرسول الأكرم ﷺ إلى أهل الكتاب، أورد الرسول هذه الآية عمداً: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾^(١). ومعنى هذه الآية هو، يا أهل الكتاب (أهل الكتاب هم الذين يأمر القرآن بالجهاد ضدهم) تعالوا لنقبل كلاماً بحيث يرتبط بنا نحن الاثنين، أي لا نقول اقبلوا الكلام الذي هو من

صالحنا ويتعلق بنا، بل نقول وافقوا على شيء هو لصالح الجميع ويتعلق بالجميع. لو قلنا للناس مرة، تعالوا واقبلوا لغتنا، عند ذلك يحق لهم ان يقولوا لماذا؟ نحن نملك لغة وانتم تملكون لغة فلماذا يجب ان نقبل لغتكم؟ أو ان نقول لهم تعالوا واقبلوا تقاليدنا وعاداتنا الخاصة، فيحتمل ان يقولوا لماذا نقبل تقاليدكم؟ اننا نقبل تقاليدنا. لكن في وقت نقول تعالوا واقبلوا هذا الشيء الذي لا يعود لنا وحدنا ولا يعود لكم وحدكم، بل يعود إلى الجميع، لنقبل إله الجميع. هذا إذن لا يعود لنا فقط. لنعبد ذلك الذات الذي هو خالقكم وخالقنا وان نسبته اليكم كنسبته الينا. قال الله: ﴿تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾^(١). وبعبارة أخرى لا نتخذ من اشخاص غيرنا رباً لنا، أي بالضبط ان نلغي نظام السيد والخدام ونقيم نظاماً يساوي بين افراد البشر. هذه الآية تقول، عندما اقاتل، فأتما اقاتل من أجل نظام يعود على الجميع. وبهذه المقدمة فانكم اصبحتم على علم من أن واحداً من القيود التي تستطيع ان تقيد المطلق الذي نملكه، هو انه يجوز لنا القتال من أجل تحرير شعب يعاني من ظلم شعب آخر.

والآن استمعوا إلى آيتين في هذا المجال، أولاهما الآية ٣٩ من سورة الانفال: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾. ما المقصود من الفتنة؟ يعني الذين يأتون ويقومون بالفتنة بينكم بغية اخراج المسلمين من دينهم. وعلى هذا الاساس تتوجب عليكم محاربتهم من أجل القضاء على الفتنة. هذا هو قيد بحد ذاته. وهناك قيد آخر في الآية ٧٥ من سورة النساء: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ

فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ ﴿١﴾.

حمل المطلق على المقيد

هذه الآيات الخمس التي قرأتها هنا، بيّنت قوانين الإسلام المتعلقة بالحروب وإذا كانت هذه القوانين مطلقة في بعض الآيات، فإنها مقيدة في آيات أخرى، ويجب -استناداً إلى القاعدة العرفية والمبدئية - حمل المطلق على المقيد. وهناك سلسلة أخرى من الآيات في القرآن. صريحة في بيانها بان الدين يجب ان يبث دعوته بالحسنى لا بالعنف. وهذا يؤيد بدوره نظرية الإسلام الفائلة بعدم استعمال العنف مع الناس وعدم القول لهم إيمان تصبخوا مسلمين أو ان تقتلوا. وهذه الآيات توضح ايضاً مفهوم تلك الآيات المطلقة.

لا اكراه في الدين

هناك جملة معروفة في آية الكرسي تقول: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾^(١). أي وضخوا الطريق للناس وان الحقيقة هي معلومة. ولا اكراه في الدين، أي يجب عدم اجبار أي شخص على قبول دين الإسلام. هذه الآية صريحة في الادعاء. لقد كتبوا في التفاسير ان رجلاً من الأنصار الذي كان فيما سبق يعبد الأصنام، كان له ولدان اصبحا مسيحيين وكانا متعلقين بالدين المسيحي الذي انضموا إليه. الا ان الوالد كان مسلماً وكان متألماً بسبب انضمام ولديه إلى الدين المسيحي. ذهب الرجل إلى الرسول الأكرم وقال له يا رسول الله

ماذا أفعل، ان ولديّ قد اصبحا مسيحيين ولم افلح في جعلهما من المسلمين، فهل تسمح لي ان اجبرهما ليتخليا عن دينهما ويصبحا من المسلمين. غير ان النبي قال: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^(١).

وكتبوا أيضاً بشأن نزول هذه الآية، ان قبيلتين - كما تعلمون كانتا تسكنان في المدينة وهما قبيلة الاوس وقبيلة الخزرج وانهما كانتا من المدنيين الاصليين، وكانت القبيلتان جارتين لعدة قبائل كبيرة من اليهود، جاءت فيما بعد إلى المدينة. واحدة من تلك القبائل كانت قبيلة بني النضير وأخرى كانت قبيلة بني قريظة وأخرى كانت قبيلة من اليهود الذين كانوا في ضواحي المدينة.

بما ان مذهب اليهود هو الدين اليهودي ولهم كتاب سماوي فإنّ بعضاً منهم كان يعرف القراءة والكتابة، على العكس من المدنيين الأصليين الذين كانوا يعبدون الأصنام ولم يكن بينهم من يقرأ ويكتب. لكن البعض منهم قد تعلّم القراءة والكتابة فيما بعد. وبما ان ثقافة اليهود ومستواهم الفكري كانا عاليين، فإنّهم - أي اليهود - نفذوا بين المدنيّين وبالرغم من ان مذهب الأوس والخزرج كان متبائناً مع المذهب اليهودي، إلاّ انهم كانوا يتأثرون بعقائد اليهود وكانوا في بعض الأحيان يرسلون أطفالهم إلى اليهود ليتعلموا القراءة والكتابة، وأحياناً كان هؤلاء الأطفال يتخلّون عن عبادة الأصنام ويعتقدون اليهودية. وعندما وصل النبي الأكرم إلى المدينة، فإنّ عدداً من اطفال اهل المدينة كانوا تحت تربية اليهود وكانوا قد انتخبوا الدين اليهودي ولم يرتد البعض منهم عن الدين اليهودي. وعندما تقرر ان يخرج اليهود من أطراف المدينة وأن يهاجروا، فإنّ هؤلاء الأطفال قد تحرّكوا مع

اليهود، مما اضطر آباءهم للذهاب إلى النبي وأخذ الإذن منه لفصل أطفالهم عن اليهود واجبارهم على التخلي عن الدين اليهودي والانضمام إلى الإسلام. لكن النبي لم يسمح لهم بذلك. قالوا له يا أيها النبي اسمح لنا ان نستعمل العنف معهم لاجراجهم من الدين اليهودي وجعلهم مسلمين. قال النبي، كلا، بما انهم يريدون الذهاب مع هؤلاء طوعاً فاسمحوا لهم ان يذهبوا. ويقال ان هذه الآية قد نزلت في ذلك الوقت: لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من البغي.

وهناك آية معروفة تقول: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^(١). ادع إلى ربك، بماذا؟ بالعنف؟ بالسيف؟ كلا، بالحكمة، بالمنطق والبرهان وبالموعظة الحسنة. هذه الآية تعلن بدورها ان الدعوة هي طريق جعل الإنسان مسلماً.

ويقول القرآن في آية أخرى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾^(٢). تقول هذه الآية بدورها ان الإيمان والكفر مسألتان طوعيتان، وليس فيهما أي اجبار. إذن فإن الإسلام لا يقول يجب استعمال القوة لجعل هؤلاء مسلمين، فإذا اصبحوا مسلمين فخير على خير والا فاقتلوهم. كلا، إن الاختيار يعود لهؤلاء، فمن يريد ان يصبح مؤمناً فليصبح مؤمناً ومن لا يريد فلا.

وتقول آية أخرى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾^(٣). ان الله يخاطب الرسول في هذه الآية، حيث ان الرسول كان يرغب في ان يصبح جميع الناس مؤمنين. القرآن يقول، ان

١ - النحل: ١٢٥.

٢ - الكهف: ٢٩.

٣ - يونس: ٩٩.

العنف ليس له معنى في جلب الإيمان، فلو كان العنف صحيحاً فإن الله يستطيع بارادته ان يجعل كل الناس مؤمنين، الا ان الإيمان هو أمر يجب ان يختاره الناس. إذن فلذلك السبب لم يجعل الله الناس مؤمنين بارادته وقوته بل تركهم احراراً في الاختيار. ويجب عليك أيها النبي ان تترك الناس احراراً ليؤمنوا ان ارادوا وان لا يؤمنوا ان لم يريدوا.

وهناك آية تخاطب النبي الاكرم قائلة: ﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾^(١). أيها النبي، يبدو انك تريد ان تقتل نفسك لأن هؤلاء لا يريدون ان يصبحوا مسلمين. لا تحزن من هؤلاء: ﴿إِنْ نَشَأْ نُزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾^(٢)، أي لو نشاء فإننا ننزل آية من السماء، ننزل عذاباً ونقول للناس، إما ان تؤمنوا أو أن نهلككم بهذا العذاب، مما يضطر الناس إلى ان يصبحوا مسلمين، لكننا لا نقوم بهذا العمل لاننا نريد ان يختار الناس الإيمان طوعاً.

هذه الآيات توضح أيضاً رأي الإسلام في الجهاد، وهو ان هدف الإسلام من الجهاد، ليس مثلما قاله بعض المغرضين من ان هدف الإسلام هو شهر السلاح بوجه كل كافر ليصبح مسلماً.

الصلح والتفاهم

هناك جملة أخرى من الآيات. تصرح بأن الإسلام يهتم بالصلح كما في

١ - سورة الشعراء، الآية ٣.

٢ - الشعراء: ٣ - ٤.

قوله تعالى: ﴿وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾^(١). والصلح كما قلنا لا يعني الذلة والخضوع والاستسلام: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾^(٢).

وأكثر الآيات صراحة، قوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾^(٣).

إذن فإن هذه الآيات تؤكد ان روح الإسلام هي روح السلام. ويقول الباري في آية أخرى: ﴿فَإِنْ اعْتَرَفْتُمُوهُمْ فَلَمْ يَغَاتِبْوْكُمْ وَ أَلْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلْمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾^(٤).

ويقول القرآن حول المنافقين: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وِلِيًّا وَلَا نَصِيرًا * إِلَّا الَّذِينَ يُصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاؤُكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُغَاتِبُوكُمْ أَوْ يُغَاتِلُوا قَوْمَهُمْ﴾^(٥).

لقد ذكرنا هنا اربع مجموعات من الآيات، كانت تقول إحداها بصورة مطلقة، حاربوا، لو كُنا نحن ولم تكن هذه الآيات والآيات الأخرى لكان من المحتمل ان نقول بان الإسلام هو دين الحرب. والمجموعة الثانية من الآيات كانت تقيد الحرب مع الآخرين بقيود، مثلاً إذا كان هؤلاء في حالة حرب معكم، أو انهم يظلمون جمعاً من المسلمين وغير المسلمين ويدوسون حرية وحقوق تلك الجموع. والمجموعة الثالثة من الآيات كانت تقول بصراحة ان الدعوة

١- النساء: ١٢٨.

٢- البقرة: ٢٠٨.

٣- الأنفال: ٦١.

٤- النساء: ٩٠.

٥- النساء: ٨٩-٩٠.

للإسلام ليست اجبارية. امام المجموعة الرابعة فكانت تبين بصراحة رغبة الإسلام في السلام.

ماهية الجهاد هي الدفاع

من المسائل المطروحة هنا هي، ما هي ماهية الجهاد من وجهة نظر الإسلام؟ ما هي حقيقة وماهية الجهاد؟ وهنا لا يختلف المفسرون في أن ماهية الجهاد، هي الدفاع، أي ليس هناك من يشك في أن الجهاد وكل نوع من القتال أو الحرب بعنوان الاعتداء، أي بعنوان سلب مال و ثروات الطرف المقابل أو سائر القوى الموجودة في الطرف المقابل، وبعبارة أخرى ليست الحرب أمراً مقبولاً من وجهة نظر الإسلام إذا كانت تهدف إلى السيطرة على القوى الاقتصادية والإنسانية لقوم ما. ومثل هذه الحروب هي ظالمة من وجهة نظر الإسلام. الجهاد يكون مشروعاً في حالة واحدة. عندما يكون بعنوان الدفاع فقط والنضال ضد نوع من الاعتداء. وبالطبع يوجد هناك شق ثالث، هو لا يكون الجهاد من أجل توفير الطاقات والسيطرة عليها ولا من أجل الدفاع عن النفس أو عن قيمة إنسانية بل لبسط قيمة إنسانية. وهذا ما سنبحثه فيما بعد.

وعلى هذا الأساس لا يوجد أي اختلاف في هذه الكبرى العامة، وهي أن الجهاد والقتال يجب أن يكونا بعنوان الدفاع، وأن وجد اختلاف فهو اختلاف صفري، أي الاختلاف في أن يكون الدفاع عن ماذا؟

انواع الدفاع

ان نظر البعض محدود هنا. يقولون إن الدفاع هو عن النفس، وان الحرب تكون مشروعة عندما يريد الإنسان (سواء كان فرداً أو قوماً أو شعباً) ان يدافع عن نفسه وعن حياته. إذن فلو تعرضت حياة قوم أو شعب لخطر من جهة ثانية فإنّ الدفاع عن الحياة هو أمر مشروع. وكذلك إذا حصل الاعتداء على ثروته وممتلكاته فله الحق (من ناحية الحقوق الإنسانيّة) ان يدافع عن نفسه. وعلى هذا الاساس يحق للشخص ان يدافع عن ثروته إذا ما تعرضت لاعتداء شخص آخر، أو أن يدافع شعب عن ثروته ولو بالقتال عندما يعتزم قوم آخرون مصادرتها او سلبها بشكل من الاشكال.

الإسلام يقول: «المقتول دون اهله و عياله شهيد». أي ان الذي يقتل من أجل الدفاع عن ماله وشرفه فإنّه يصبح شهيداً من وجهة نظر الإسلام. إذن فإنّ الدفاع عن الشرف يشبه ايضاً الدفاع عن الحياة والمال، بل أفضل لأنّه دفاع عن الشرف. ان الدفاع عن الاستقلال هو أمر مشروع لكل شعب وعلى هذا الاساس، إذا اراد قوم ان يسلبوا استقلال قوم آخرين ويتسلطوا عليهم و اراد هؤلاء القوم ان يدافعوا عن استقلالهم وحملوا السلاح فإنّهم يقومون بعمل جيد يستحقون المدح من أجله. إذن فإنّ الدفاع عن الحياة. الدفاع عن المال والثروة والأرض، الدفاع عن الاستقلال، الدفاع عن الشرف، هو دفاع مشروع، ولا يتردد أي كان في جواز ومشروعية هذه المجالات. ولذلك قلنا بان نظرية بعض المسيحيين الذين يقولون ان الدين يجب ان يكون موالياً للسلام وليس للحرب، وان الحرب مذمومة على الاطلاق والسلام محمود، ليست نظرية صحيحة. إن الحرب عندما

تأتي بعنوان الدفاع ليست غير مذمومة فحسب بل ومستحسنة جداً وتعتبر جزءاً من مستلزمات حياة الإنسان التي يعبر القرآن الكريم عنها قائلاً: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾^(١). أو يقول في مكان آخر: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَّمتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ﴾^(٢). وهذا ما يقبله الجميع تقريباً.

الحقوق الإنسانيّة

وهنا يوجد موضوع آخر وهو: هل أنّ ما يكون الدفاع عنه مشروعاً، ينحصر في كونه حق فرد أو حقوق شعب تسلب، أو انه يشمل جميع الأمور التي تتطلب الدفاع عنها. هناك بعض الحقوق التي هي ليست جزءاً من حقوق الفرد أو حقوق الشعب بل جزء من الحقوق الإنسانيّة. إذن إذا تعرض أحد الحقوق الإنسانيّة إلى اعتداء، فهل ستكون الحرب الدفاعية حينئذٍ مشروعة ام لا؟ من الممكن ان يقول شخص، ماذا يعني الدفاع عن الحقوق الإنسانيّة؟ يجب عليّ ان ادافع فقط عن حقوقي الشخصية وإلى الحد الأقصى عن حقوقي القومية، فما شأنى وشأن الحقوق الإنسانيّة؟ هذا الكلام غير صحيح. الدفاع عن الحقوق الإنسانيّة مقدّم على الدفاع عن الحقوق الفردية والاجتماعية هناك اشياء هي أفضل من حقوق شخص أو من حقوق شعب، وهي أكثر قدسية، والدفاع عنها أفضل من الدفاع عن الحقوق الشخصية عند الضمير البشري. وتلك الأشياء، هي

١- البقرة: ٢٥.

٢- الحج: ٣٩.

المقدسات الإنسانيّة وبعبارة أخرى، ان ملاك قدسية الدفاع هو ليس ان يدافع الشخص عن نفسه، بل ان الملاك هو وجوب دفاعه عن «الحق». عندما يكون الملاك «حقاً» لا فرق بين الحقوق الشخصية والحقوق العامّة والإنسانيّة، بل ان الدفاع عن الحقوق الإنسانيّة هو أكثر قدسية. واليوم وإن لم يذكروا اسمه الا أنهم يعترفون به عملياً.

مثلاً أنهم يعتبرون الحرية في عداد المقدسات البشرية. الحرية لا تتعلق بشخص واحد أو بشعب واحد. والآن، إذا تعرضت الحرية إلى اعتداء في مكان ما، لكن ليست حريتي وليست حرية شعبي، بل ان الحرية التي هي جزء من الحقوق العامّة لجميع الناس قد تعرضت للاعتداء في مكان ما من العالم، فهل ان الدفاع عن هذا الحق الإنساني بعنوان الدفاع عن «حق الإنسانيّة» سيكون مشروعاً أم لا؟ إذا كان مشروعاً فإنه لا ينحصر بذلك الفرد الذي تعرضت حريته للاعتداء، حيث ان اشخاصاً آخرين وشعوباً أخرى تستطيع أيضاً بل يتوجب عليها ان تسارع لنجدة الحرية وان تقا تل الذي يريد سلب الحرية وخنق الحريات. وهنا ماذا تقولون؟ لا اعتقد ان شخصاً يشك في ان أقدم أقسام الجهاد، وأقدس اقسام الحروب هو الحرب التي تأتي بعنوان الدفاع عن الحقوق الإنسانيّة.

في الوقت الذي كان فيه الجزائريون يقاتلون الاستعمار الفرنسي كانت مجموعة من الاوربيين تشارك في هذه الحرب سواء بصفة جنود أو غير جنود. هل تعتقدون ان حرب الجزائريين هي وحدها كانت المشروعة، لأنّ حقوقهم قد تعرضت للاعتداء؟ على هذا الاساس فإنّ الشخص الذي جاء من أقصى اوروبا ليضال لصالح هذا الشعب هو ظالم ومعتد فقد يقال له ما أنت وهذه الحرب، ان

أحداً لم يعتد على حقوقك، فلماذا تشارك في هذه الحرب؟ وقد يقول اني ادافع عن الحقوق الإنسانيّة. بالطبع فإنّ الأمر الثاني هو الصحيح لأنّ جهاد مثل هذا الشخص هو أقدس من جهاد ذلك الجزائري، لأنّ الجزائري يدافع عن نفسه، كما ان عمل ذلك الاوروبي أكثر اخلاقية وأقدس من عمل الجزائري.

ان الناديين بالحرية إما ان يكونوا راغبين في الحرية حقيقة أو أنهم يتظاهرون بذلك وقد كسبوا احتراماً لانفسهم بين الناس. ان احترامهم هذا جاء نتيجة دفاعهم عن الحقوق الإنسانيّة لا عن حقوقهم الشخصية أو حقوق شعبهم أو قارتهم. وإذا تخطوا أحياناً حدود اللسان والقلم والخطب وتوعية الأفكار ودخلوا ساحة الحرب، مثلاً ان يلقوا إلى جانب الفلسطينيين أو الفيتكونغ، فإنّ العالم يقدسهم كثيراً، لا يهاجمهم ولا يقول لهم لماذا هذا الفضول، وما هي علاقتكم بهذه الأشياء؟ في حين ليس لأحد شأن بكم!

أقدس أنواع الدفاع

من الواضح، ان الحرب متى كانت بعنوان الدفاع، فهي مقدسة. فإذا كانت دفاعاً عن النفس فهي مقدسة، وإذا كانت دفاعاً عن الشعب فهي أقدس لأنّ الطابع الشخصي يتغير إلى طابع قومي ويتوسع، حيث أنّ الإنسان لا يدافع عندها عن نفسه فحسب وإنما يدافع عن الآخرين من ابناء شعبه. وإذا تعدّى الدفاع الحدود القومية إلى الحدود الإنسانيّة فإنه سيكون أكثر قدسية.

النزاع صغروي وليس كبروياً

هذا هو معنى الجملة التي قلتها لكم، من أن النزاع في باب الجهاد ليس

باصطلاح طلاب العلم نزاعاً كبيرياً، بل انه نزاع صغروي. وبعبارة أخرى، يعني ان النزاع لا يكمن في هل أن الجهاد بعنوان الدفاع هو مشروع أو انه مشروع أيضاً حتى إذا لم يكن دفاعاً وفي هذه الكبرى الكلية لا يشك أحد في أن الجهاد المشروع هو فقط في حال الدفاع، إلا أن البحث حول مصداق الدفاع، هو بحث في صغروية هذا الموضوع، وهو هل أن مصداق الدفاع هو الدفاع فقط عن شخص الإنسان نفسه وإلى الحد الأقصى عن شعبه؟ أو إن الدفاع عن الإنسانية هو دفاع أيضاً؟

الأمر بالمعروف هو مصداق الدفاع عن الحقوق الإنسانية

يقول البعض - ويحق لهم ان يقولوا - ان الدفاع عن الإنسانية، هو دفاع بحد ذاته. لذلك فإن انتفاضة الاشخاص من أجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هي مقدسة. يمكن ان لا يتعرض أحد الاشخاص للأعتداء عليه شخصياً وله مكانة محترمة ومعتبرة وجميع الوسائل متوفرة لديه وحقوق شعبه المادية مصونة، لكنه معتدى عليه من ناحية الاهداف الإنسانية، أي عندما تنقسم الحسنات والسيئات إلى مجموعتين، بحيث تسود المجتمع مجموعة الحسنات وتزول عنه مجموعة السيئات. وفي مثل هذه الظروف لو رأى شخص أن المعروف (صار منكراً والمنكر معروفاً)، انتفض من أجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فعن أي شيء يدافع؟ هل يدافع عن حقه الشخصي؟ كلا... هل يدافع عن حق المجتمع (أي الحق المادي لشعبه)؟ كلا أيضاً. انه يدافع عن حق معنوي لا يتعلق بأي قوم أو شعب، بل يتعلق بكل الناس. فهل يجب علينا أن نستنكر هذا الجهاد، أم نعتبره مقدساً؟ بالطبع يجب تقديسه لأنه دفاع عن حقوق الناس.

الدفاع عن الحرية اليوم دفاع مقدس أيضاً

بالنسبة للحرية نجد ان الذين يقاومونها ويعارضونها يظهرون بمظهر المدافع عنها وذلك لتبرير عملهم، لانهم يعلمون أن الدفاع عن الحرية هو مفهوم مقدس لأنّ الحرب ان كانت حقاً من أجل الدفاع عن الحرية، فهي مقدسة. ولهذا فإنهم يأتون ويطلقون على اعتدائهم، اسم الدفاع عن الحرية. هذا تأكيد لهذا الموضوع وهو أن الحقوق الإنسانيّة تقبل الدفاع. ان الحرب من أجل الحقوق الإنسانيّة، مشروعة ومفيدة.

هل أن التوحيد حق شخصي، أم حق عام؟

الأمر الذي يجب الاهتمام به هنا هو هل أن التوحيد (لا إله إلا الله) ضمن الحقوق الإنسانيّة أم لا؟ يمكن أن يقول أحد الاشخاص بأن التوحيد ليس من ضمن الحقوق الإنسانيّة، بل من ضمن المسائل الشخصية للأفراد وإلى الحدّ الأقصى ضمن المسائل القومية للشعوب، أي يمكن أن أكون أنا موحداً، ولي الحق في أن أكون مشركاً أو موحداً فإن أصبحت موحداً فليس لأحد الحق في معارضي لأنّه حقي الشخصي، وإذا أصبح آخر مشركاً فهو من حقه الشخصي ايضاً.

ان أية أمة لها في قوانينها الرسمية واحدة من ثلاث حالات: فإمّا أن تختار التوحيد مبداءً لها ولا تقبل في صفوفها غير الموحدين، وإمّا أن تختار مذهب الشرك، او تطلق الحرية للمواطنين ليعشق كل منهم ما يشاء من المذاهب. فإن كان التوحيد جزءاً من القوانين القومية لشعب ما فإنه سيكون جزءاً من حقوق ذلك

الشعب، وإذا لم يكن، فلا. هذه إحدى وجهات النظر، أما وجهة النظر الأخرى هنا، فهي ان التوحيد يعتبر - مثل الحرية - جزءاً من الحقوق الإنسانية.

عندما تحدثنا عن حرية العقيدة، قلنا انه ليس معنى الحرية ان لا يتعرض شخص لاعتداء من قبل شخص آخر، بل من المحتمل ان يتعرض حرته إلى التهديد من جانبه هو.

إذن فلو قام بعض الناس بمحاربة الشرك من أجل التوحيد فإنّ حربهم ستكون ذات طابع دفاعي وليست حرباً استعمارية استغلالية عدوانية.

والآن هل عرفتم بصورة جيدة معنى النزاع الذي نقول عنه انه صغروي؟ هنا توجد - حتى بين علماء الإسلام - نظريتان:

فبعضهم يرى ان التوحيد، من الحقوق العامة للناس. وعلى هذا الاساس فإنّ الحروب من أجل التوحيد هي مشروعة. والبعض الآخر يرى أن التوحيد ليس جزءاً من الحقوق الفردية أو الحقوق القومية للشعوب ولا يرتبط بالحقوق الإنسانية. وعلى هذا الاساس لا يحق لأي شخص التعرض للآخرين بسبب التوحيد. فأَيُّ النظريتين صحيح؟

الأمور التي لايجبر عليها

بعض المسائل تتطلب الاجبار وهناك مسائل أخرى في حدّ ذاتها لا تتطلب الإجبار حيث يجب أن تكون طوعية بعطبيتها لنفرض مثلاً أنّ مرضاً خطيراً قد ظهر وتريد السلطات المعنية ان تلقح الناس. هنا يمكن إجبار النار على التلقيح. وإذا كان هناك من لايرضى على تلقيحه فيجبر حتى وإن قاوم أو غاب عن الوعي. لكن بعض الأعمال لا تتطلب الإجبار ولا يمكن ممارستها إلا عن

طريق الاختيار والرضا والقناعة وعلى سبيل المثال، تزكية النفس. والتربية على الفضائل فلو اردنا تربية بعض الناس بحيث يقبلون الفضائل باعتبارها فضائل ويتجنبون السيئات باعتبارها سيئات ونقصاً في الإنسانيّة، أي يكرهون الكذب ويولون الاحترام والأهمية للصدق، فإن هذا العمل لا يتم بالقوة والإكراه.

التربية لا تفرض

يمكن منع الشخص من السرقة بواسطة جلده، لكن لا يمكن بالجلد، جعل روح شخص ما أميناً. وإذا كان شخص بحاجة إلى تهذيب النفس وإلى أن تصبح شخصيته الأخلاقية رفيعة فهل يمكن تحقيق ذلك بضربه مئة جلدة لتصبح تربيته رفيعة، أي هل أن الجلد بالسوط يغني عن كل وسائل التربية ليمنع الشخص من الكذب ويكرهه إلى نفسه طيلة عمره؟ كلا وألف كلا.

وكذلك الحال بالنسبة للمحبة. هل يمكن إجبار شخص ما عن طريق جلده على ان يحب شخصاً آخر؟ كلا لا يمكن فرض الحنان والمحبة بالعنف. لأنّ هذه الأمور لا تحتاج إلى العنف. فلو جمعوا كل قوى العالم وارادوا بالعنف ان يدخلوا المحبة في قلب شخص أو أن يخرجوا بالعنف محبة من قلب شخص، لتبين لهم ان هذا العمل غير ممكن.

الإيمان لا يتطلب العنف

والآن وقد وضع الأمر فإنّ مسألة الإيمان - بغض النظر عن كونها من الحقوق الإنسانيّة أم لا - هي بحدّ ذاتها لا تتطلب العنف. لنفرض اننا نريد ان نفرض الإيمان بالقوة والعنف فإن ذلك ليس ممكناً لأنّ الإيمان يعني الاعتقاد

والميل، ويعني أيضاً الإنجذاب نحو عقيدة وقبولها. ان الإنجذاب إلى أية عقيدة له ركنان: الأول، الناحية العلمية للموضوع بحيث ان فكر وعقل الإنسان يقبلانه. والركن الثاني هو الناحية العاطفية بحيث يكون قلب الإنسان ميالاً له. وهذان الركنان لا يمكن تحقيقهما بالعنف خصوصاً في الأمور الفكرية والعقلية، ذلك ان الفكر يتبع المنطق، فمثلاً لو أرادوا أن يعلموا طفلاً مسألة رياضية فيجب ان يعلموه إيّاها عن طريق المنطق ليؤمن بذلك حيث لا يمكن تعليمه بالسوط، أي لو ضربوه فإن فكره لا يقبل المسألة. وكذلك الحال بالنسبة للناحية العاطفية والودية.

يمكن منح الحرية بالإكراه أما الإيمان والأصالة وروح المطالبة بالحرية فلا.

وعلى هذا الأساس يوجد هذا التباين بين التوحيد - حتى وإن كنا نعتبر التوحيد من حقوق الإنسان - وغير التوحيد. فمثلاً الحرية موجودة. ويمكن منحها للناس بالاكراه ذلك انه يمكن بالقوة صد المعتدي وبهذه الطريقة يمكن تحرير شعب باكملة، لكن لا يمكن ان تعرض عليه الاصالة وروح المطالبة بالحرية. لا نستطيع بالقوة ان نجبر شخصاً على الإيمان بشيء، ولا يمكننا - حتى بالقوة - ادخال الإيمان إلى قلبه. وهذا ما عناه القرآن الكريم بقوله: لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي. اي انه لا تجبروا الناس على الدخول في الدين حتى لو كانت لكم القدرة على ذلك طوعاً، بل اتركوهم ليدخلوه طوعاً، لأن الدين لا يمكن فرضه بالقوة وان ما يفرض بالقوة والإكراه ليس ديناً.

ان القرآن يستنكر على تلك المجموعة من الأعراب ادعاءها الإيمان وهي التي دخلت توّاً إلى الإسلام ولم تدرك بُعد وماهية الإسلام او يتغلغل إلى أعماقها حيث يقول: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ

الإيمانُ في قلوبِكُمْ^(١). ذلك ان الإيمان يرتبط بالقلب.

والدليل الآخر الذي يثبت صحة إدعائنا هو ان الإسلام لا يسمح بالتقليد في اصول الدين ويعتبر التحقيق أمراً ضرورياً. ان اصول الدين ترتبط بالعقيدة والإيمان. إذن يتضح لنا ان نظر الإسلام هو ان الإيمان الحقيقي الناتج عن التفكير الحر لا الناتج عن التقليد او المفروض بالقوة.

الآن وقد اتضح لنا هذا الموضوع فإننا نجد هنا ان وجهتي نظر المحققين الإسلاميين تقتربان من بعضهما، حيث ان مجموعة كانت تعتقد بأن التوحيد هو ضمن الحقوق الإنسانيّة ويمكن الدفاع عن الحقوق الإنسانيّة. وعلى هذا الأساس يمكن الدفاع عن التوحيد ويمكن دخول الحرب مع قوم من أجل التوحيد. اما المجموعة الأخرى فتقول، لا يمكننا أن نتحارب من أجل التوحيد فقط، فلو كان شعب مشركاً فإننا لا نستطيع محاربتة.

الحرب لإزالة العوائق عن طريق الإيمان والتوحيد

ان وجهتي النظر قد اقتربتنا من بعضهما من خلال ما وضحته توأ. حتى ولو كنّا نعتبر التوحيد من الحقوق الإنسانيّة، فلا نستطيع ان نشن الحرب على شعب آخر لفرض عقيدة التوحيد عليه لأنّ التوحيد هو في حدّ ذاته لا يقبل الفرض ولو اعتبرنا التوحيد جزءاً من الحقوق الإنسانيّة فمن الممكن لنا إذا ما تطلبت المصلحة الإنسانيّة ومصلحة التوحيد أن نشن الحرب على قوم مشركين، لا من أجل فرض التوحيد والإيمان عليهم، لأنّ التوحيد والإيمان لا يمكن فرضهما.

نعم، يمكن ان نشن حرباً على المشركين من اجل اقتلاع جذور الفساد من أساسها. إلا ان اقتلاع جذور الشرك بالقوة يعتبر مسألة، وفرض عقيدة التوحيد مسألة أخرى.

ان الذين يعتبرون التوحيد جزءاً من الحقوق الشخصية (وإلى الحد الأقصى جزءاً من الحقوق القومية) يقولون ان هذا العمل غير جائز، ويتفقون بقولهم هذا مع طراز تفكير الاوروبيين الذي انتشر بيننا.

فالاوروبيون ينظرون إلى هذه المسائل بمثابة جملة من المسائل الشخصية والمسائل غير الجدوية في الحياة مثل الرسوم تقريباً، بحيث ان كل شعب له الحق في انتخاب الرسوم التي يرغب فيها. إذن لا يحق لنا حتى ولو بعنوان قطع جذور الفساد ان نحارب المشركين ذلك ان الشرك ليس فساداً، وان التوحيد مسألة شخصية.

لكن إذا اعتبرنا التوحيد مسألة عامة وجزءاً من الحقوق الإنسانية ومن شروط سعادة عامة البشر، عندها يجوز أن نبدأ المشركين بالحرب بعنوان الدفاع عن التوحيد وحرمة وبعنوان قطع جذور الفساد. ويبدو ان الحرب لا تجوز بعنوان فرض عقيدة التوحيد.

الحرب من أجل حرية الدعوة وإزالة العوائق عن طريق

التبشير

والآن ندخل موضوعاً آخر وهو، هل يجوز القتال من أجل حرية الدعوة أم لا يجوز؟ ماذا يعني القتال من أجل حرية الدعوة؟ أي انا نقول، يجب علينا ان نكون احراراً لكي نبشر بعقيدة وفكر خاصين بين كل شعب، أي ان نبين عقيدتنا.

ويجوز لنا ان نقوم بهذا العمل سواء بعنوان اننا نعتبر الحرية حقاً عاماً أو ان نعتبر التوحيد حقاً إنسانياً عاماً، أو بعنوان اننا نعتبر الاثنين حقاً إنسانياً عاماً. وإذا ظهرت العراقيل أمام دعوتنا، ونرى أن قوة جاءت لتمنع الدعوة وتقول انني لا أسمح لكم، لانكم تريدون تخريب أفكار هؤلاء الناس (تعلمون ان أغلب الحكومات تعتبر الفكر السيئ هو الفكر الذي إذا ظهر فإن الناس سوف لا يطيعون هذه الحكومات) فهل يجوز محاربة الحكومات التي تمنع نشر الدعوة بين الشعوب إلى ان تسقط ويزول المانع من أمام نشر الدعوة أم لا يجوز؟ نعم، هذه الحرب تجوز ايضاً، ذلك أنها تملك طابعاً دفاعياً وتعتبر من ضمن الجهاد الذي ماهيته هي الدفاع.

مقياس الحقوق الشخصية والحقوق العامة

اننا شرحنا إلى هنا، ماهية الجهاد. وليس هناك سوى مسألة واحدة، ألا وهي، هل أن التوحيد يعتبر من وجهة نظرنا جزءاً من الحقوق العامة للإنسان أو جزءاً من الحقوق الشخصية وإلى الحد الأقصى جزءاً من الحقوق القومية؟ يجب أن نعرف ما هو مقياس الحقوق الإنسانية العامة ومقياس الحقوق الفردية والشخصية. ان الناس مشتركون مع بعض في جملة من المسائل، وإن جميع الناس الذين يعيشون على الكرة الأرضية يتشابهون في أكثر الأشياء ويختلفون عن بعضهم في اشياء كثيرة. ان الاختلافات هي بدرجة كبيرة حيث لا يوجد شخصان يتشابهان في جميع النواحي، مثلما لا يتشابه شخصان مئة بالمئة من حيث الجسم والشكل.

إنكم لا تستطيعون ان تجدوا شخصين يتشابهان تماماً من حيث الخصائص

الروحية. ان المصالح المتعلقة بالنواحي المشتركة للناس هي حقوق عامة. الحرية، هي ان لا يوجد هناك ما يمنع من ظهور الاستعدادات الكلية لافراد البشر، هذا يتعلق بجميع الناس. والحرية مهمة لي بقدر ما هي مهمة لكم. ومهمة لكم بقدر ما هي مهمة للآخرين. إلا أننا نتباين مع بعضنا في أكثر الأشياء، ونسمي تلك الاشياء (ذوقاً) لأنها تباينات شخصية. ومثلما يتباين لونا وشكلنا، فإن ذوقنا يتباين بدوره أيضا. إنني من ناحية ألوان الملابس ارغب في لون معين وانكم ترغبون في لون آخر. إنني ارغب في نوع من خياطة الملابس وانتم ترغبون في نوع آخر. إنني أفضل مدينة للعيش فيها وانتم تفضلون أخرى إنني أفضل مكاناً وانتم تفضلون مكاناً آخر، إنني أضع نوعاً من الزينة في غرفتي، وانتم تضعون نوعاً آخر. إنني انتخب فرعاً لدراستي، وانتم تنتخبون فرعاً آخر. هذه مسائل شخصية، ولا يجوز لأي شخص أن يزاحم غيره في المسائل الشخصية. ولذلك لا يحق لأي شخص ان يجبر شخصاً آخر في انتخاب الزوج لأنه جزء من المسائل الشخصية، حيث ان لكل شخص ذوقاً خاصاً يتعلق به من ناحية انتخاب الزوج. ويقول الإسلام لا يمكن اجبار أي شخص في انتخاب زوجه لأنه جزء من المسائل الشخصية. ان الاوربيين عندما يقولون يجب عدم مزاحمة الشخص من ناحية التوحيد والإيمان، فإنهم يتصورون ان التوحيد والإيمان هما جزء من الشؤون الشخصية، والسليقة والذوق من الشؤون الفردية. يجب على الإنسان ان يكون منشغلاً في حياته بشيء اسمه الإيمان، مثل شؤون الفن، حيث يوجد هناك من يحب (حافظاً)^(١) وآخر يحب (سعدياً)^(٢). واحد يحب (مولوي)^(٣) وآخر

يحب (فردوسي)^(٤) وآخر يحب (الخيام)^(٥). إذن يجب عدم مزاحمة شخص يحب سعدي، أو ان نقول له نحن نحب حافظ فيجب عليك ايضاً أن تحبه. يقولون ان الدين هو هكذا، فمثلاً ان شخصاً يحب الإسلام وآخر يحب الدين المسيحي وثالثاً يحب الدين الزردشتي ورابعاً لا يحب أياً من الأديان الثلاثة. وعلى هذا الأساس يجب عدم مزاحمة أي شخص. إن هذه الاشياء لا ترتبط من وجهة نظر الاوروبيين بأصل الحياة ولا بطراز سلوك الإنسان. ان طرز تفكير وطرز تصور هؤلاء للدين يتباينان مع طرز تفكيرنا وطرز تصورنا. إن الدين الذي يكون مثل أديان هؤلاء فيجب ان يكون هكذا. الا ان الدين من وجهة نظرنا تعني الصراط المستقيم والطريق الصحيح للبشرية. اللامبالاة في مسألة الدين تعني اللامبالاة في الطريق الصحيح للبشرية. فنحن نقول بأن التوحيد يرتبط بالسعادة البشرية ولا يرتبط بالسليقة الشخصية أو مع هؤلاء القوم أو أولئك إذن فإن الحق هو مع الأشخاص الذين يعتبرون التوحيد جزءاً من الحقوق الإنسانية. وعندما نقول انه لايجوز القتال من أجل فرض التوحيد، فهذا لا يعني ان التوحيد ليس من الأمور التي يجب الدفاع عنها وليس جزءاً من الحقوق الإنسانية، بل لأنه في حد ذاته لا يقبل الفرض بالضبط مثلما يقول القرآن: لا إكراه في الدين. وإلا فإنه في الحقيقة

-
- ٢- الشيخ مصلح الدين سعدي بن عبد الشيرازي الشاعر الفارسي، توفي سنة ٦٩٠ هـ.
 ٣- جلال الدين محمد بن بهاء الدين البلخي صاحب الديوان المعروف به «مثنوي» توفي سنة ٦٧٢ هـ.
 ٤- أبو القاسم الحسن بن محمد الطوسي الشاعر الحماسي الفارسي، توفي سنة ٤١١ هـ.
 ٥- ابو الفتح عمر بن ابراهيم النيسابوري صاحب الرباعيات المشهورة به «رباعيات الخيام»، توفي سنة ٥١٧ هـ.

جزء من الحقوق الإنسانية.

حرية الفكر أم حرية العقيدة؟

والمسألة الأخرى تدور حول حرية العقيدة، حيث ان هناك تبايناً بين «حرية الفكر» و «حرية العقيدة». الفكر منطوق، ويملك الإنسان قوة باسم قوة التفكير، بحيث يستطيع الحساب والانتخاب في المسائل على أساس التفكير والمنطق والاستدلال. غير ان العقيدة هي بمثابة الارتباط والتعقيد. ان العقائد التي تفتقر إلى الأساس الفكري، يكون أساسها، التقليد، التبعية، العادة وحتى مزاحمة لحرية البشر. ان ما نبهته من ناحية الحرية ليكون البشر أحراراً هو التفكير، إلا أنّ الاعتقادات التي ليس لها أي جذر فكري، هي فقط عقدة وجمود رويين، تم توارثهما جيلاً عن جيل، إنها العبودية بعينها. وان الحرب من أجل القضاء على هذه العقائد هي حرب في طريق تحرير البشر وليست حرباً ضد حرية البشر. إنّ الشخص الذي يطلب مراداً من صنم صنعه بيديه هو حسب تعبير القرآن أقل من الحيوان، أي ان عمل هذا الشخص ليس له أي أساس فكري. ولو ان ذرة من فكره تحركت فإنه لا يقوم بهذا العمل. إن جموداً وعقدة ظهرا في قلبه وروحه وإن جذورهما تعود للتقليد الأعمى. يجب تحرير هذا الشخص بالقوة من القيود الداخلية ليستطيع ان يفكر. وعلى هذا الأساس فإن الذين يسمحون بحرية التقليد وحرية القيود الروحية بمثابة حرية العقيدة فإنهم على خطأ. وان ما نواليه نحن بحكم آية «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» هو حرية الفكر وليس حرية العقيدة. وسنبحث في هذا الموضوع بصورة أوسع.

الجهاد من وجهة نظر القرآن والعقل والتاريخ

كان بحثنا يدور حول الجهاد الإسلامي، وهناك ثلاثة مواضيع يجب شرحها هنا حيث للموضوع الأول ناحية تفسيرية أو بالأحرى قرآنية والموضوع الثاني هو من البحوث العقلية بينما الموضوع الثالث له ناحية قرآنية وناحية تاريخية.

أما البحث الذي له ناحية قرآنية فهو يتعلق بآيات الجهاد، وقلنا مسبقاً أن بعض آيات الجهاد مطلق بنظر علماء الأصول والبعض الآخر محدود. والمقصود من الآيات المطلقة، هي الآيات التي أصدرت (بدون أية قيود وشروط) أوامر الجهاد ضد المشركين وأهل الكتاب. أما الآيات المحدودة فهي الآيات التي تدعو إلى الجهاد في ظروف خاصة، مثلاً إذا قاتلوكم أو انهم في حالة حرب معكم أو كانت لديكم أدلة تثبت تصميم هؤلاء على محاربتكم، فحاربوهم. والآن ما العمل؟ هل يجب أن نأخذ بنظر الاعتبار الآيات المطلقة، أم الآيات المحدودة؟ قلت مسبقاً ليس هناك تناقض بين المطلق والمحدود من وجهة نظر علماء معرفة فن المحاورات الذي تتم دراسة قسم منه في علم الأصول، لكي نقول، هل يجب أن نأخذ بنظر الاعتبار هذه الآيات أو تلك، بل إذا كُنَّا نحن وكان هناك مطلق ومحدود، فيجب أن نستند إلى ذلك المحدود لتوضيح ذلك المطلق. إذن فعلى هذا

الاساس يتوجب علينا طبقاً لهذه المقولة ان نعتبر مفهوم الجهاد، هو ذلك المفهوم الذي وضحته الآيات المحدودة، أي ان آيات القرآن لا تعتبر الجهاد واجباً بدون القيود والشروط، بل تعتبره واجباً في ظروف خاصة. وقد تحدثنا فيما سبق عن هذا الموضوع.

هل أن آيات الجهاد ناسخة ومنسوخة؟

إنَّ بعض المفسرين جاءوا وطرحوا هنا مسألة الناسخ والمنسوخ، أي انهم قالوا، ان القرآن مثلما تقولون يعلن في أكثر الآيات، بان محاربة الكفار تأتي وفق الشروط، غير أن آيات أخرى نسخت مرة واحدة جميع تلك الآيات. وعلى هذا الأساس فإنَّ الحديث هنا، هو حول الناسخ والمنسوخ. إنَّ الآيات الاولى للسورة البراءة التي تعطي أوامر الجهاد بصورة عامة وتريد التبرئة من المشركين وتحدد مهلة للمشركين. وتقول بعد انقضاء تلك المهلة أنَّ هؤلاء ليس لهم حق البقاء فاقتلوهم، وحاصروهم وتربصوا لهم. هذه الآيات التي جاءت في السنة التاسعة للهجرة قد نسخت جميع الأوامر السابقة. هل هذا الكلام صحيح؟

هذا كلام غير صحيح، بأي دليل؟ بدليلين، الأول هو اننا نستطيع في مكان اعتبار آية ما ناسخة لآية أخرى، بحيث تكون بالضبط ضدها. فلنفرض على سبيل المثال أن آية تقول لا تقتلوا المشركين، ثم تأتي آية أخرى لتقول قاتلوا المشركين. هذا يعني أننا ألغينا الأوامر السابقة ووضعنا بدلها أوامر أخرى. إنَّ معنى الناسخ والمنسوخ هو إلغاء الأوامر الاولى واستبدالها بأوامر أخرى. إذن يجب ان تكون الأوامر الثانية بصورة بحيث تكون مئة بالمئة عكس الأوامر الاولى ليتم اعتبار الأوامر الثانية حصيلة إلغاء الأوامر الاولى. اما إذا كانت

الأوامر الأولى والثانية تقبل الجمع مع بعضها، أي ان تكون كل واحدة منها موضحة للأخرى، فليس هناك إذن أي ناسخ ومنسوخ لنقول ان واحدة جاءت لإلغاء الأخرى.

ان آيات سورة البراءة ليست بصورة بحيث نقول أنها حصيلة إلغاء الآيات السابقة وأنها جعلت الجهاد مشروطاً. لماذا؟ لو قرأنا جميع آيات سورة البراءة لرأينا أنها تقول في المجموع، حاربوا المشركين الذين لا يلتزمون بأي مبدأ إنساني ولا يوفون العهد الذي هو أمر فطري ووجداني وحتى إذا كان هناك قوم يفتقرون إلى قانون فإنهم يدركون بحكم فطرتهم ضرورة الوفاء للعهد. لو عقدتم معاهدة فإنهم سينقضونها إذا ما سنحت لهم الفرصة ويقضون عليكم متى ما سنحت لهم الفرصة للقضاء عليكم. وهنا ماذا يقول العقل؟ يقول إذا حصلت على أدلة حول قوم تثبت أنهم مصممون على القضاء عليكم في اول فرصة تتاح لهم، فهل يقول اصبروا لكي يقضوا عليكم ثم اقضوا عليهم!! لو اننا نصر فإنه سيقضي علينا. واليوم يجوز في العالم ان يقوم طرف بمهاجمة طرف آخر إذا ما حصل على أدلة قطعية تؤكد تصميم الطرف المقابل على مهاجمته. ويقولون انه قام بعمل صحيح، ولا يقولون: صحيح انك كنت تعرف وان اخباراً قطعية وصلت لك وكان مفادها مثلاً ان العدو سيهاجمك في اليوم الفلاني، لكن لم يكن لك الحق ان تهاجمه اليوم، وكان يتوجب عليك ان تصبر وان تفق مكتوف اليدين ليهاجم عليك العدو اولاً، ثم تهجم أنت!

يقول القرآن في آيات سورة البراءة التي هي من أشد آيات القرآن في موضوع الجهاد: ﴿كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ

بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَىٰ قُلُوبُهُمْ ﴿١﴾.

يقول القرآن في هذه الآية ان الفرصة لو سحقت لهؤلاء فإنهم لا يفون بأية معاهدة أو عهد، لأن ما يقولونه، يقولونه باللسان وأن قلوبهم تقول العكس. وعلى هذا الأساس فإن هذه الآيات ليست مطلقة بتلك الدرجة التي تتصورها، بل أنها تقول في الحقيقة، ان الصبر والتأخير عند احساسكم بخطر من جانب العدو، هما عملان غير صحيحين. إذن فهذه الآيات ليست ضد تلك الآيات لكي نعتبرها ناسخة. هذا الدليل وهذا الموضوع يثبتان ان هذه الآيات ليست منسوخة.

أصل «ما من عام الا وقد خصّ»

ان الدليل الثاني هو موضوع قاله علماء الأصول، بحيث إذا كان باستطاعتي توضيحه لكم فاني استطيع ان أقول وجهة نظري حول هذه الآية. يقولون: ما من عام الا وقد خصّ، أي ان لكل قاعدة استثناء. هذا الكلام صحيح، فمثلاً يقولون لنا صوموا ويقولون لا تصوموا إذا كنتم على سفر أو إذا أصبتم بمرض. وكذلك الحال بالنسبة للصلاة وغير الصلاة. يقولون ما من عام الا وقد خصّ. أي ان بعض القواعد لا تقبل الاستثناء.

المقصود هو ان بعض الأمور تأبى الاستثناء، حيث ان لحن هذه القواعد، هو لحن لا يقبل الاستثناء، مثلاً جاء في القرآن: ﴿وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ (٢). هذا الأمر الكلي لا يقبل الاستثناء، أي لا يمكن ان يكون انسان شاكراً في الحقيقة

١ - سورة التوبة: ٨.

٢ - سورة الزمر: الآية ٧.

ولا يقبله الله. كلا هذا ليس شيئاً يكون شيئاً آخر في حالة خاصة، الا إذا لم يكن شاكراً.

والآن فإنّ الحالة هي كذلك في باب الناسخ والمنسوخ، حيث ان بعض الالحن لا تقبل النسخ اساساً لأنّ النسخ يعني بأنّ المنسوخ هو أمر وقتي، أي ان اللحن هو لحن لا يقبل التوقيت. فلو كان هذا موجوداً فيجب أن يكون دائماً. كيف؟ سا ضرب لكم مثلاً.

مثلاً إذا جاء في القرآن: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾^(١). هنا يوجد عموم من ناحية الافراد واستمرار من ناحية الزمان. هل يمكن لنا ان نجعل استثناءً لهذا العام ونقول ان الله لا يحب الظالم، إلا بعض الظالمين؟! أي ان القدسية الربانية وقذارة الظلم غير قابلتين للالتحام، بحيث نقول ان الله لا يحب المعتدين الا السيد فلان والسيد الفلاني. هذا العموم لا يقبل الـ (إلا). كما انه ليس مثل الصيام. بحيث يقولون يا سيد فلان صم، إلا إذا لم تتمكن في بعض الظروف. غير ان الظلم ليس شيئاً، بحيث نقول اظلم في بعض الظروف ولا تظلم في ظروف أخرى، لأنّ الظلم ليس مقبولاً في أي زمان ومن أيّ كان وحتى من النبي. والظلم، مثل المعصية، لأنّ الله لا يحب أي عاص. فلا يمكن القول، الا النبي. لا، لا يمكن لانبيائه ان يظلموا. لو ان الانبياء عصوا فإنّ الله لا يحبهم أيضاً. ان الفرق بين النبي وغير النبي، هو ان النبي لا يعصي بينما غير النبي يعصي. وهذا لا يعني ان الله سوف يحبه حتى إذا ما عصى. إن ما نطلق عليه اسم العموم لا يقبل التخصيص والاستثناء. وكذلك الحال من ناحية الزمان. هل يمكن القول ان هذا قانون يخص

زماناً معيناً، بحيث ان الله لا يحب المعتدين في زمان معين ولكنه يلغي هذا الحكم بعد عشرة أعوام ويقول، اننا من الآن سنحب المعتدين؟ هذا اللحن ليس لحنا يقبل النسخ.

نشاهد في آيات الجهاد ان القرآن يدخل ضمن هذا الحق: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾^(١). ان محاربة المعتدي ليست اعتداءً، الا ان محاربة الذي لم يعتد تعتبر اعتداءً ولا تجوز. حاربوا المعتدي لكي لا يحصل اعتداء، لكن إذا حاربتهم غير المعتدي فانتم المعتدون. وهذا ليس بأمر يقبل النسخ. يمكن مثلاً ان لا يسمح بالجهاد والدفاع في وقت معين وان يقول اصبروا وتحملوا مدة من أجل المصلحة، ثم أمر بالجهاد، أي ان يلغي أمره بالصبر لأنه كان لفترة مؤقتة. وعندما يلغي هذا الأمر فهذا يعني انه كان يعتبره مؤقتاً منذ البداية.

الدفاع عن القيم الإنسانية

وعلى هذا الأساس فإن القرآن يعتبر الجهاد ليس الانوعاً من الدفاع الذي لا يسمح به إلا في حالة وقوع الاعتداء. لكننا قلنا سابقاً انه لا يمكن إدانة الجهاد الهادف إلى المحافظة على القيم الإنسانية حتى وان لم تكن معرضة للخطر. وقلنا أيضاً ان مسألة الاعتداء هي مفهوم عام، أي ليس من الواجب الاعتداء على حياة الإنسان وعلى المال والناموس والاستقلال والحرية. فلو اعتدى قوم على قيم وكانت تلك القيم انسانية فإن ذلك يعني الاعتداء.

استعمال القوة في طريق المسائل الصحية

أريد أن أضرب لكم مثلاً بسيطاً: تبذل في عصرنا الراهن مساع جمّة للقضاء على جذور بعض الأمراض. ولم يتمّ لحد الآن التوصل إلى الأسباب الأساسية للبعض منها، مثل السرطان، كما لم يتم كشف طرق معالجتها. إلا أن هناك مجموعة من الأدوية التي يستعملها الناس بصورة مؤقتة من أجل تأخير هذه الأمراض. لنفرض أن مؤسسة كشفت علاج أحد الأمراض، فإنّ المؤسسات التي تستفيد من وجود هذا المرض، والمعامل التي تنتج الأدوية التي تفيد في علاج هذا المرض فقط، تصاب في حالة عدم وجود هذا المرض بخسائر تقدّر بملايين أو بمليارات الدولارات. ولكي لا يتضرر سوقها فإنها تقضي على هذا الكشف العزيز لدى الإنسان وعلى التركيبات المكتشفة لكي لا يعلم أي شخص بهذا الاكتشاف، فهل يجب الدفاع عن مثل هذه القيمة الإنسانيّة، أم لا؟ هل نستطيع أن نقول، أن أحداً لم يعتد على حياتنا، ولا يهدد ناموسنا واستقلالنا وارضنا، فماذا يعيننا إذا قام أحد الأشخاص في نقطة من العالم باكتشاف شيء وأراد شخص آخر أن يقضي على ذلك؟ لا، ليس هنا مكان لهذا القول، لأنّ قيمة إنسانيّة تتعرض للخطر هنا وتم الاعتداء على إحدى القيم الإنسانيّة. وعلى هذا الأساس فهل نحن نعتبر أنفسنا معتدين إذا عارضنا هذه المسألة وقاتلنا من أجلها؟ كلا، بل اننا انتفضنا ضد الاعتداء وحاربنا المعتدي.

إذن فعندما نقول أن موضوع الجهاد هو امرٌ دفاعي، فإنّ غرضنا ليس الدفاع بمعنى محدود، بحيث نقول، أيها السيد دافع عن نفسك إذا ما هاجمك شخص بالسيف وبالمدفع والبندقية. كلا، بل دافع متى ما تم الاعتداء عليك أو

على إحدى قيم حياتك أو على القيم المعنوية لحياتك، وخلاصة القول إذا تم الاعتداء على شيء عزيز ومحترم للبشرية ويعتبر من شروط سعادة البشرية وجب الدفاع عنه.

ان بحثنا السابق يطرح نفسه مرة أخرى هنا وهو هل أن مسألة التوحيد جزء من المسائل الشخصية وجزء من سليقة الأشخاص، أم أنها جزء من القيم الإنسانية؟ فلو كانت من القيم الإنسانية فيجب الدفاع عنها. إذن فلو جاء في قانون ما هذا القول، وهو يجب الدفاع عن التوحيد بعنوان قيمة إنسانية فهذا لا يعني ان الاعتداء يجوز، بل معناه هو ان التوحيد قيمة معنوية وان دائرة الدفاع واسعة بدرجة بحيث تشمل هذه القيم المعنوية.

نعم، فإننا نكرر في الوقت نفسه الموضوع الذي سبق وان قلناه، وهو ان الإسلام لا يقول قاتلوا من أجل فرض التوحيد، لأن التوحيد لا يقبل الفرض بالإكراه لأنه إيمان، ويجب تمييز الإيمان وانتخابه، حيث لا يمكن التمييز بالقوة ولا الانتخاب بالقوة. لا اكراه في الدين. أي لا تجبروا أي شخص، أي ان الإيمان لا يقبل الفرض غير ان لا اكراه في الدين لا يعني ان لا تدافعوا أيضاً عن التوحيد أو عدم دفع الخطر الذي يواجهه «لا إله إلا الله» من قبل بعض الناس.

حرية «العقيدة» أم حرية «التفكير»؟

الا أن مسألة عدم فرض الدين على الناس بالقوة، وان يكون الناس أحراراً في انتخاب الدين هي مسألة، كما أن مسألة أن «العقيدة» حرة، هي مسألة أخرى. وبعبارة أخرى ان حرية التفكير والانتخاب هي مسألة، بينما حرية العقيدة، مسألة أخرى. ان أكثر العقائد والمعتقدات لها اساس فكري، أي أن أكثر العقائد قد تم

تشخيصها وانتخابها من قبل الإنسان. ان التعلق القلبي الذي يظهر في الإنسان، ينتج في أكثر الأحيان عن التشخيص والانتخاب. لكن هل أن جميع عقائد البشر تستند إلى الفكر والتشخيص والانتخاب؟ أم أن أكثر عقائد البشر هي جملة من التعلقات الروحية التي ليس لها اساس فكري، بل لها اساس عاطفي، مثلما يقول القرآن في مجال توارث التقاليد جيلاً عن جيل: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾^(١). والقرآن يؤكد كثيراً على هذا الموضوع. وكذلك هي العقائد التي تنتج عن تقليد الأكاابر. إن حرية العقيدة ليس لها معنى أساساً في هذه الأمكنة، ذلك ان الحرية تعني إزالة ما يمنع من فعالية قوة فعالة وتقدمية، بينما العقيدة نوع من الركود. إن الحرية في الركود تساوي حرية سجين في البقاء في السجن وحرية شخص مقيد في قيوده. والتباين هو أن السجين جسماً يشعر بحالته، بينما السجين روحياً لا يحس بحالته. ولهذا السبب نقول ان حرية العقيدة الناشئة من تقليد وتبعية المحيط وليست من التفكير الحر، ليس لها معنى.

الجزية

المسألة الأخرى التي يجب طرحها في نهاية حديثنا، هي مسألة «الجزية». لقد جاء في نص الآية الكريمة، قاتلوا اهل الكتاب (خاصة الذين ليس ايمانهم حقيقياً وواقعياً) حتى يعطوا الجزية. ما هي الجزية؟ هل أن الجزية تعني دفع الفدية وأخذ الفدية؟ ان الفدية بأي شكل كانت، تمثل العنف والظلم، وان القرآن يرفض بدوره كل اشكال وصور الظلم. الجزية مشتقة من الجزاء. والجزاء

يستعمل في اللغة العربية بمعنى الهدية تارة وبمعنى العقاب أخرى. ولو كانت الجزية عقوبة، فيمكن لشخص ان يدعي بأن مفهومها هو الفدية، وإذا كان مفهومها الهدية وهو كذلك فإن الموضوع يتغير.

قلنا مسبقاً ان البعض ادعى بان الجزية هي كلمة معرّبة أساساً وليست عربية وإنها فارسية وهي معرب كلمة «كزبة». والكزبة، كلمة فارسية وكانت تعني الضرائب السنوية التي وضعها «أنوشيروان» لأول مرة في إيران. وعندما انتقلت هذه الكلمة إلى العرب فإن حرف «الكاف» تبدل كالعادة إلى حرف «الجيم» وقال العرب، الجزية بدلاً من الكزبة. إذن مفهوم الجزية هو الضريبة. ومن البديهي فإنّ تسديد الضرائب لا يعني أخذ الفدية، فالمسلمون يجب عليهم ان يدفعوا انواع الضرائب. الا ان هناك تبايناً بين الضرائب التي يدفعها أهل الكتاب والضرائب التي يدفعها المسلمون. وهذا القول لا يستند إلى اي دليل، ثم اننا لسنا بصدد أصل الكلمة وجذورها، بل يجب علينا ان نعرف ماهية الجزية على أساس الأحكام التي وضعها الإسلام لها.

هل أنّ الجزية تكريم أم عقاب؟

بعبارة أخرى يجب ان نرى أن الإسلام الذي يأخذ الجزية، هل يأخذها بشكل هدية أم بشكل فدية. فلو يتعهد مقابل الجزية ان يقدم لهم خدمة فإنّ الجزية تعني عند ذلك. التكريم. اما إذا أخذ الجزية دون أن يقدم لهم خدمة، ففي هذه الصورة تعني الجزية: الفدية، فلو قال الإسلام: خذوا الجزية من أهل الكتاب ولا تتعهدوا مطلقاً أمام الجزية بل خذوا فقط المال منهم مقابل التوقف عن قتالهم، فهذا يعني الفدية. الفدية تعني أخذ الحق بالعنف، أي ان يقول أحد الأقوياء لأحد

الضعفاء اعطني مبلغاً من المال لكي لا اذاحمك وأقف في طريقك واسلب أمنك. وفي وقت آخر يقول اتعهد امامكم وأخذ الجزية مقابل هذا التعهد. وفي تلك الصورة يكون معنى الجزية التكريم، سواء كانت كلمة الجزية عربية أو فارسية، لان المهم هو أن نأخذ بنظر الاعتبار مادة القانون.

عندما ندخل ماهية القانون فإننا سنعلم بان الجزية تترتب على أهل الكتاب الذين يعيشون في ظل الحكومة الإسلامية ويكونون من اتباعها. للحكومة الإسلامية وظائف تقع على عاتق شعبها ولها تعهدات امامه. والوظائف هي: أولاً: ان يدفع الشعب، الضرائب لادارة ميزانية الحكومة الإسلامية سواء كانت تلك الضرائب تؤخذ بعنوان الزكاة أو بعناوين أخرى مثلاً الخراج أو المقاسمة أو الضرائب التي تضعها الحكومة الإسلامية استناداً إلى المصالح الإسلامية ويترتب على الناس دفعها. وإذا لم يدفعوها فإن أمور الحكومة الإسلامية تصاب بالشلل. ليست هناك حكومة لا تملك ميزانية ولا تأخذ بعض أو جميع ميزانيتها من الناس. ان الحكومة بحاجة إلى الميزانية، والميزانية يجب أن تأتي من هذه الضرائب المباشرة وغير المباشرة. ثانياً: يجب على الناس أن يكون لهم تعهدات أمام الحكومة من ناحية الخدمة العسكرية والتضحية، لأنّ على أفراد الشعب أن يدافعوا عن الدولة إذا ما تعرضت للخطر. فإذا كان أهل الكتاب يعيشون في ظل الحكومة الإسلامية، فلا يترتب عليهم دفع الضرائب الإسلامية أو المشاركة في الجهاد بالرغم من ان منفعة الجهاد تعود عليهم. وعلى هذا الأساس فإنّ الحكومة الإسلامية عندما تقوم بضمان أمن الناس وتمنحهم حمايتها فإنها تطلب شيئاً من الناس مقابل ذلك سواء كان مالاً أو غير مال وتطلب الجزية من أهل الكتاب بدلاً من الزكاة وغير الزكاة وحتى أنها تطلب الجزية منهم بدلاً من الخدمة العسكرية.

ولهذا فإنّ الوضع كان على هذه الشاكلة في صدر الإسلام. وعندما كان أهل الكتاب يتطوعون لخوض الحرب لصالح المسلمين، فإنّ المسلمين كانوا يرفعون الجزية عنهم، ويقولون اننا نأخذ الجزية منكم لانكم لا تعطون الجنود، اما الآن وقد اعطينا الجنود فليس لنا الحق في أن نأخذ الجزية منكم. لقد ورد في تفسير المنار شواهد تاريخية كثيرة وأكثر من الكتب الأخرى تقول بان المسلمين في صدر الإسلام كانوا يأخذون الجزية بدلاً من الجنود، وكانوا يقولون لأهل الكتاب، بما انكم تعيشون في ظل حكومتنا وتقوم نحن بحمايتكم ولا تعطونا الجنود (كان المسلمون لا يقبلون الجنود منهم) فيجب ان تدفعوا الجزية بدلاً من الجنود. ولو كان المسلمون يعتمدون أحياناً على البعض منهم ويأخذونهم كجنود فإنهم كانوا لا يأخذون الجزية منهم.

وعلى هذا الأساس فإنّ كلمة الجزية سواء كانت عربية من الناحية اللغوية ومشتقة من الجزاء أو كانت معربة من كلمة «الجزية» فإنّها تعتبر في الحقيقة من ناحية المفهوم القانوني تكريماً إلى الحكومة الإسلامية من قبل أهل الكتاب مقابل الخدمات التي تقوم بها لهم ومقابل عدم أخذ الجنود والضرائب منهم.

وهنا اتضح بان جواب الإيراد الأوّل وهو قولهم، كيف يمكن ان يتخلّى الإسلام عن الجهاد من أجل الجزية؟ هو، ماذا يريد الإسلام بالجهاد؟ انه لا يريد الجهاد لفرض العقيدة، بل من أجل إزالة العوائق. عندما يقول الطرف المقابل انني لا اقاتلكم فهذا يعني انه لا يضع العراقيل في طريق العقيدة. وعندها يترتب على الطرف الثاني ان يعمل على ضوء هذه الآية: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا»^(١).

إذا خضعوا وطرحوا مسألة السلام والصلح فلا تتعنت انت ولا تقل، كلا انني لا اتصالح بل اريد الحرب. عندما يريدون التعايش السلمي معكم فيجب عليكم ان تبدوا استعدادكم لهذا الأمر. لكن إذا كانوا يريدون ان يعيشوا معكم وفي ظلكم ولا يدفعون الضرائب الإسلامية ولا يرسلون الجنود لكونهم غير مسلمين وانتم لا تتقون بخدمتهم العسكرية فيجب أن تأخذوا منهم ضرائب سنوية باسم الجزية. والجدير بالذكر أن المؤرخين الاوروبيين والمسيحيين ومن جملتهم غوستاف لوبون وجرجي زيدان قد بحثوا في هذا الموضوع كثيراً. إن ويل دورانت يبحث في الجلد الحادي عشر من كتابه «قصة الحضارة»^(١) في مسألة الجزية الإسلامية ويقول ان الجزية الإسلامية كانت قليلة بدرجة إنها كانت أقل من الضرائب التي كانت تؤخذ من المسلمين. وعلى هذا الأساس لم يكن هناك أي ظلم في مسألة الجزية.

١ - في الأصل: «تاريخ التمدن».

الهجرة والجماد

المجرة والجهاد

ترجمة:

محمد جعفر باقري

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تمهيد

الكتاب الذي بين يديك - أخي القارئ - هو تقرير من محاضرات المفكر الإسلامي الكبير آية الله الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، ألقاها في أحد مساجد العاصمة الإيرانية طهران، عام ١٣٥٤ هـ ش (١٩٧٥م) أي قبل ثلاثة أعوام تقريباً من انتصار الثورة الإسلامية، وفي قمة تصاعد الإرهاب الشاهنشاهي الذي كان يخنق إيران في ذلك الوقت. والموضوع الذي تناوله الأستاذ الشيخ في هذه المحاضرات الثلاث هو بحث مفهومي الهجرة والجهاد في الإسلام، وقد ارتكز منهجه في البحث على الخطوط العريضة التالية:

١- بيان المفهومين وبحث أهمية دورهما ضمن أحكام الإسلام، وتوضيح التفسير المعنوي لهما.

٢- طرح العديد من المصاديق العملية لهما، وتوضيح الشروط الموضوعية التي يفرض الإسلام على اتباعه الهجرة والجهاد عند تحققهما.

٣- مواجهة الشبهات التي طرحت على كلا الموضوعين. وقد ركز الباحث بصورة خاصة على مواجهة محاولة الغاء الهجرة والجهاد بالمعنى الشرعي

الأصلي، عبر التذرع بالتفسير المعنوي لهما، وهذه هي من أبرز حجج تيار الانعزال عن العمل الاجتماعي الذي يبرر تقاعسه وانعزاله بطرح التفسير المعنوي للهجرة والجهاد.

٤- كما طرح الأستاذ الشهيد حكم الهجرة، كرد شرعي على ما يتحجج به الكثير لتبرير انحرافاتهم عن الإسلام بالاستناد إلى عذر «الظروف القاهرة للمحيط المعاش».

وقد عمدنا إلى ترجمة هذه المحاضرات لأننا (حسب اطلاعنا) لم نجد في المكتبة الإسلامية العربية كتاباً يبحث في هذا الموضوع بصورة مستقلة، ويقرن الهجرة بالجهاد ويطرهما معاً انتهاجاً للمنطق القرآني الذي يذكرهما معاً في أكثر الموارد، كما ان البحث يوضح جيداً، الحكم الشرعي الثابت تجاههما وخاصة تجاه حكم الهجرة، وهذا موضوع شرعي مهم للغاية، وذو أثر تربوي كبير، ولكن قلما تناوله الباحثون.

واضافة إلى أهمية الموضوع ومكانة الباحث العلمية فقد شجعنا على ترجمة هذا الكتاب الأسلوب الواضح الذي اعتمده الأستاذ الشهيد في بحثه، وهو أسلوب طرح المفهوم الإسلامي من خلال الواقع العملي، وهذا الأسلوب من الناحية التربوية أجدى نفعاً من منهج التجريد النظري الأكاديمي، بل ان هذا الأسلوب هو ما اعتمده القرآن الكريم في طرحه التربوي.

وفيما يتعلق بالترجمة ذاتها نلفت انتباه القارئ الكريم إلى النقاط التالية:

١- اننا حرصنا على الالتزام بنقل النص حرفياً إلى العربية ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً ولم نتدخل في النص أصلاً، اللهم إلا فيما يتعلق بربط الجمل وصياغتها وفقاً لطبيعة اللغة العربية.

٢- قد يجد القارئ أحياناً تكراراً لبعض النقاط الرئيسة في هذه المحاضرات، وهذا طبيعي إذا لاحظنا مقتضيات المنهج العام للمحاضرة، وقد فكرنا بادئ ذي بدء، في حذف المكررات إلا أننا عدلنا عن ذلك، بعد أن وجدناه يؤثر سلبياً على وضوح الأفكار المطروحة، بل ولاحظنا ان الشيخ الأستاذ عندما يكرر بعض النقاط في أكثر من مكان، يخرج عادة إمّا بنتائج أكثر عمقاً واتساعاً مما سبق له الخروج به أولاً، وإمّا بنتائج جديدة أصلاً.

٣- والشيخ الأستاذ يختم كل محاضرة، على طريقة المجالس الحسينية بذكر طرف من واقعة الطف وما تجلّى فيها من أسمى صور البطولة والفداء والإباء، وقد آثرنا إبقاءها لما فيها من فائدة تربوية كبرى وعبر عظيمة، وجدير بالذكر أن مجالس الحسين عليه السلام كانت ولا زالت أهم عوامل الانتصارات التي حققتها وتحققها الثورة الإسلامية في إيران.

المحاضرة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين بارئ الخلائق أجمعين والصلاة والسلام على عبد الله
ورسوله وحبيبه وصفيه وحافظ سره ومبلغ رسالاته سيدنا ونبينا أبي القاسم
محمد ﷺ وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين .

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ
وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (١) .

الهجرة والجهاد هما الركنان الأساسيان اللذان يستند إليهما الإسلام من
الناحية الاجتماعية، وقد حرص القرآن الكريم على احاطتهما بقدسية خاصة
كلما تحدثت عنهما، كما انه عظم وقدس درجة المهاجرين والمجاهدين أكبر
تعظيم وتقديس .

الهجرة تعني التخلي عن البيت والأهل والوطن، والابتعاد عنها والتوجه
إلى ديار الإيمان حفظاً للدين من الضياع. وفي الكثير من الآيات القرآنية نرى

كلمتي الهجرة والجهاد قد ذكرتاً معاً «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا» (١).

في الصدر الأول للإسلام، كان المسلمون ينقسمون إلى قسمين هما: المهاجرون والأنصار، فالأنصار هم سكان المدينة - يثرب - الذين آووا ونصروا، والمهاجرون هم الذين هجروا ديارهم وقدموا إلى المدينة انقذاً لدينهم.

والهجرة هي كالجهاد، حكم غير ثابت في الشرع الإسلامي ولكنه من أركانه الأساسية وأحكامه الحية، بمعنى ان من المحتمل ان تطرأ ظروف تصبح معها الهجرة واجباً شرعياً وفرضاً يجب على المسلم أدائه.

ودفعاً لوقوع بعض الاشتباهاة والتناقضات في فهم حكمي الجهاد والهجرة، نتعرض هنا لبحث هذا الموضوع بشيء من التفصيل.

لقد ورد للهجرة وكذلك للجهاد تفسير آخر غير ما تقدم، فقد فسرت الهجرة بهجر المعاصي والذنوب والابتعاد عنها. إذن فـ «المهاجر من هجر السيئات».

فما هو نصيب هذا التفسير من الصحة يا ترى؟! وهل أن من تلوثت نفسه بالذنوب ثم تاب وأصلح واغتسل بماء التوبة المطهر سيصبح بذلك مهاجراً لأنه هجر الذنوب وابتعد عنها؟! لو أخذنا بهذا التفسير لأصبح جميع التائبين في العالم مهاجرين، لأنهم هجروا الذنوب والمعاصي ونأوا عنها، أمثال فضيل بن عياض وبشر الحافي وغيرهما كثير.

فضيل بن عياض كان في بداية أمره سارقاً، ثم تغيرت حاله، فهجر جميع الذنوب وتاب إلى الله توبة نصوحاً، وأصبح بعدها من العظماء، فهو لم يتحول إلى

رجل متق وحسب، بل أصبح أيضاً معلماً ومربياً للعديد من الناس، في حين كان في مطلع حياته لَصّاً وقاطع طريق وشرساً ومؤذياً حتى ضج الناس منه ومن شره وأذاه، فضيل بن عياض هذا كان يهَمُّ مرة كعاداته بسرقة بيت، وعندما تسلق الجدار وهمّ بالنزول إلى داخل البيت رأى رجلاً زاهداً عابداً يقوم الليل، يصلي صلاته ويدعو ويقرأ القرآن، فسمع فضيل الرجل وهو يقرأ القرآن بصوت خاشع حزين، وكان أول ما طرق سمعه من قراءة الرجل هو قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ﴾ (١).

فضيل الذي سمع هذه الآية وهو فوق الجدار، أحس وكان الآية أوحيت إليه هو، تخاطبه هو، فالآية قد هزّته بعنف، حتى قال: «... اللهم بلى... اللهم بلى... لقد آن الأوان، وهذا هو»، فنزل من الجدار، وهجر منذ ذلك الحين كل الذنوب، فلا سرقة بعدها، ولا خمر ولا ميسر ولا ولا غيرها من باقي الذنوب التي كان مبتلى بها، ابتعد عنها بكل جهده... أرجع الحقوق التي كان قد اغتصبها إلى أصحابها، وأدى ما عليه من حقوق الله، وجبر ما كان قد فات منه.

إذن.. ففضيل هذا مهاجر أيضاً لأنه هجر السيئات وابتعد عنها.

وفي عصر الإمام الكاظم عليه السلام كان في بغداد رجلاً معروفًا يقال له بشر، وكان ممن يشار إليه بالبنان، وحدث يوماً أن كان الإمام الكاظم عليه السلام ماراً من أمام بيت بشر، فاتفق أن فتحت جارية باب الدار لالقاء بعض الفضلات «قمامة» وحين رمت بها في الطريق سألها الإمام عليه السلام قائلاً: يا جارية! هل صاحب هذه الدار حر أم عبد؟! فأجابته الجارية وهي مستغرّبة من سؤاله هذا وبشر رجل معروف بين

الناس وقالت: بل هو حر. فقال الإمام عليه السلام: صدقت لو كان عبداً لخاف من مولاه^(١). الإمام عليه السلام قال هذه الكلمة وانصرف، فعادت الجارية إلى الدار وكان بشر جالساً إلى مائدة الخمر، فسألها: ما الذي أبطأك؟ فنقلت له مادار بينها وبين الإمام عليه السلام، وسمع ما نقلته من قول الإمام عليه السلام: «صدقت، لو كان عبداً لخاف من مولاه» فهزه هزاً عنيفاً أيقظه من غفلته، وأيقظه من نومته نومة الغفلة عن الله، ثم سأل بشر الجارية عن الوجهة التي توجه إليها الإمام، فأخبرته فانطلق يعدو خلفه، حتى انه نسي ان ينتعل حذاءه، في الطريق كان يحدث نفسه بأن هذا الرجل هو الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، وفعلاً ذهب إلى منزل الإمام، فتاب على يده واعتذر وبكى ثم هوى على يدي وقدمي الإمام يقبلها وهو يقول: سيدي أريد من هذه الساعة ان أصبح عبداً ولكن عبداً لله، لا أريد هذه الحرية المذلة التي تأسر الإنسانية فيّ، وتطلق العنان للشهوة الحيوانية، لا أريد حرية السعي وراء الجاه والمنصب، لا أريد حرية الخوض في مستنقع الذنوب وأغدو أسيراً لها، لا أريد ان تؤسر فيّ الفطرة السليمة والعقل السليم، من هذه الساعة أريد ان أصبح عبداً لله والله وحده، حرّاً تجاه غيره، وتاب بشر على يد الإمام الكاظم عليه السلام ومنذ تلك اللحظة هجر الذنوب ونأى عنها وأتلف كل وسائل الحرام، وأقبل على الطاعة والعبادة. إذن، بشر هذا هو مهاجر أيضاً لأنّ «المهاجر من هجر السيئات».

ولهذا المنحى في تفسير الهجرة، شبيهه في باب الجهاد أيضاً حيث ان «المجاهد من جاهد نفسه»^(٢) والمجاهد هو من يجاهد النفس الأمارة بالسوء

١ - عندما فتحت الجارية الباب كانت اصوات الغناء والعريضة تصل إلى الشارع من داخل دار بشر وسمعها الإمام.

٢ - وسائل الشيعة، ج ١١ صفحة ١٢٤ الطبعة الحديثة نقلاً عن المجازات النبوية عن الرسول ﷺ قال: «الحديث».

وأهواءها الداخلية، ومعروف ان الصراع الداخلي موجود باستمرار، قائم بين النفس وأهوائها من جهة والعقل من جهة اخرى.

يقول أمير المؤمنين الإمام عليّ: «أشجع الناس من غلب هواه»^(١)، والشجاعة الحقيقية توضحها الحادثة التالية التي وقعت في زمن الرسول الأعظم ﷺ، الرسول ﷺ اذ كان ماراً في احدى طرق المدينة، رأى عدداً من الفتية يتبارون في رفع صخرة «أيهم يرفع صخرة أكبر مثلاً» النبي الكريم أراد ان يستفيد من هذا الموقف للوعظ والتوجيه، فاقترب من الفتية وقال لهم: «ألا تريدون ان أكون حكماً بينكم أقضي بينكم أيكم الأقوى؟»، فقالوا: بلى يا رسول الله وأي خيّر منك حكماً، فقال ﷺ: «إذن فاستمعوا لحكمي: لا حاجة بكم إلى رفع الصخرة لأحكم في أيكم الأقوى. أقواكم من منع نفسه عن الحرام، وحجزها عن ارتكاب المعاصي وقد مالت إليها، أقواكم من لم تغلبه نفسه وأهواؤها فتوقعه في المعصية». إذن فالمجاهد هو من جاهد نفسه، والشجاع من غلب هواه.

هناك مثال آخر يوضح الشجاعة الحقيقية نستخلصه من القصة المعروفة التي حدثت لـ«بورايي ولي» وقد كان هذا من كبار أبطال المصارعة في العالم، وكان يعتبر نموذجاً للبطولة والرجولة والعرفان في آن واحد، يروي ان هذا البطل كان قد سافر مرة إلى احدى المدن للتباري مع بطلها في المصارعة وعُين موعد للمباراة، وذلك في ليلة الجمعة، وخلال تجواله في تلك المدينة، شاهد «بورايي ولي» امرأة عجوزاً كانت توزع الحلوى على الناس وتطلب منهم الدعاء، ولم

١ - نهج البلاغة، وللإمام عليّ عليه السلام حكمة بالغة توضح هذا المعنى اذ يقول عليه السلام: «ما ظفر من ظفر الاثم به، والغالب بالشر مغلوب». نهج البلاغة ص ٥٣٣ ط. بيروت بهفرسة د. صبحي الصالح الحكمة رقم ٣٢٧.

تكن تعرف «بورياي ولي» من قبل، فقدمت له الحلوى وسألته الدعاء، ولكنّه سألها عن حاجتها ماهي؟ فقالت: «ان ابني هو بطل مدينتنا في المصارعة، وقد جاءنا منافس له من مدينة أخرى لمنازلته، وسيلتقيان خلال الأيام القليلة القادمة، وأنا أخشى ان يخسر ولدي المباراة، فخسارته لا تعني انتكاسة شخصية له وحسب، بل تعني انقطاع مورد رزقنا الوحيد الذي يأتينا من الراتب الذي يقدم لولدي في هذه اللعبة، ولذلك فإنّ فشله في المباراة يعتبر تدميراً لحياتنا، وأنا امرأة عجوز لا أقوى على شيء، عندما سمع «بورياي ولي» حديث المرأة، قال لها: «اطمئني سأدعوك» ثم استغرق هذا الرجل في التفكير مع نفسه محدثاً إياها عما سيفعله في المباراة «هل أصرعه إذا كنت أقوى منه أم لا؟» هنا تذكر هذا البطل مقولة ان: «أشجع الناس من غلب هواه» وفي اليوم المقرر للمباراة، صعد إلى الحلبة فوجد منافسه أضعف منه كثيراً ويستطيع ان يطرحه أرضاً بحركة واحدة، لكنّه ومن أجل ان يجعل المباراة تجري وكأنها حقيقة - كي لا يفهم المشاهدون القرار الذي اتخذه بعدم التغلب عليه - راح يكثر من الدوران ويطيل المصاولة والمجاولة مع منافسه ثم مكّنه بعد ذلك من ان يصرعه، وهنا يذكرون عن هذا البطل، انه وفي تلك اللحظة التي صرع فيها، أحس وكان قلبه انفتح لله وكأنه يرى بقلبه عالم الملكوت، هذا الرجل - لأنّه جاهد نفسه وانتصر عليها في تلك اللحظة - قد أصبح من أولياء الله، لماذا؟ لأنّ: «المجاهد من جاهد نفسه» ولأنّ: «أشجع الناس من غلب هواه» ولأنّه أظهر شجاعة فاق بها كلّ الأبطال (١).

١ - ومما يؤسف له ان هذه المعنويات فقدت بين رياضيي هذا العصر، ففي السابق كان الرياضيون يرون في الإمام علي عليه السلام النموذج الأكمل للبطل، لأنّه عليه السلام كان بطلاً على كلا

وأعظم من هذه الحادثة، قصة الإمام علي عليه السلام مع عمرو بن عبد ود، هذا البطل الذي كان يوصف بفارس يليل^(١)، الفارس الذي يعدل الفأ، في معركة الخندق كان عسكر المسلمين في جهة من الخندق وعسكر العدو في الجهة الثانية منه، بحيث لم يكن باستطاعة العدو ان يعبر إلى جهة المسلمين ورغم ذلك فقد تمكن نفر من الكفار - ومن بينهم عمرو بن عبد ود - من عبور الخندق بطريقة، أو بأخرى وأخذ عمرو يجول بفرسه وهو يصرخ: هل من مبارز؟!..... فلم يجروا أي من المسلمين على الخروج وهم يعرفون من هو عمرو وماذا تعني مبارزته، فقال الرسول ﷺ: من له؟ فكست الجميع إلا علياً اذ نهض وقال: أنا له يانبي الله، فقال ﷺ: «انه عمرو اجلس، فنادى عمرو ثانية: ألا من رجل؟ ثم أخذ يلومهم

⇨ الجبهتين، جبهة الصراع مع أعداء الله في ميادين الحرب، وجبهة الصراع مع النفس الأمارة بالسوء وأهوائها.

القوة الحقيقية والبطولة المثلى لايمكن ان تحقق الا إذا تحرر الإنسان من عبودية الهوى والشهوة، أي ان البطل والشجاع حقاً من لا يتصدى لأعراض الناس، لأن روح الشجاعة الحقة تمنعه من ذلك، وهو لا يزني لأن روح الشجاعة والبطولة لا تسمح له بذلك، وهو لا يشرب الخمر لأن روح الشجاعة ترفض ذلك.

والبطل والقوي والشجاع، لا يكذب، فالشجاعة تأتي ان تكون حليف الكاذب، والشجاع لا يتملق فالملق ضد للشجاعة والقوة.

فالبطل الحقيقي، ليس ذلك الذي يقدر على رفع ثقل كبير أو صخرة ضخمة بل الأهم هو ان يقدر على هوى نفسه وينتصر عليها.

١ - وسبب تسميته بهذا الاسم هو انه كان مقبلاً في ركب من قريش حتى إذا وصلوا إلى وادي يليل - وهو واد قريب من بدر - تعرضت لهم بنو بكر في عدد من الفرسان، فقال عمرو بن عبد ود لأصحابه: أمضوا، فمضوا، وتصدى وحده لبني بكر ومنعهم من ان يصلوا إليه فعرف بذلك «عن الميزان مج ١٦ ص ٢٩٧ في تفسير سورة الأحزاب».

ويقول: اين جنتكم التي تزعمون ان من قتل منكم دخلها؟ فلم يجب إلا عليّ اذ نهض وقال: أنا له يارسول الله، فأجابه الرسول بمثل ما أجابه في المرة الأولى، فنادى عمرو ثالثة فلم يجبه أحد أيضاً غير الإمام علي إذ نهض وقال: يارسول الله أنا له، فقال ﷺ: إنه عمرو، فقال ﷺ: وان كان عمراً، فاستاذن رسول الله فاذن له وخرج ﷺ إلى عمرو. و خلاصة الحدث، ان علياً ﷺ يطرح بطل الأبطال علي الأرض ويجلس على صدره ليحترز رأسه وهنا يبصق عمرو في وجه علي ﷺ، فيقوم الإمام ﷺ من فوق صدره، ويأخذ بالسير بهدوء بالقرب منه وبعد فترة يعود فيجلس مرة أخرى على صدره ويهم بقطع رأسه فيسأله عمرو عن سبب قيامه ﷺ أولاً ثم عودته ثانية؟ فماذا كان جواب الإمام ﷺ؟! لقد غضب الإمام عندما بصق اللعين في وجهه الشريف، وهنا تركه خشية من انه ان قتله وهو غاضب فقد يحتمل ان يكون ذلك غضباً لنفسه لا لله، فقام عنه حتى هدأ ﷺ وعاد فقتله الله تعالى لا لغيره (١).

و خلاصة ما تقدم ان المعنى الآخر للهجرة هو ترك الذنوب والمعاصي، والمعنى الآخر للجهاد هو مجاهدة النفس وأهوائها، فهل - ياترى - هذا التفسير صحيح ام لا...؟! الجواب هو انه صحيح بحد ذاته ولكن قد أسئ فهمه وفهم بصورة

١ - الرواية التي وجدناها ينقلها المجلسي في البحار ج ٤١ ص ٥١ طبعة بيروت الحديثة. وفيها: «انه لما أدرك عمرو بن عبد ود، لم يضربه، فوقعوا في علي ﷺ - ويقصد ان اصحاب الرسول ﷺ انتقدوا علياً بسبب تركه الاجهاز على عمرو - فرد عنه حذيفة فقال النبي ﷺ: مه يا حذيفة فإن علياً سيذكر سبب وفتته، ثم انه ضربه - أي ان الإمام قتل عمراً - فلما عاد ﷺ، سأله النبي عن ذلك - التأخير في قتل عمرو - فقال ﷺ «قد كان - عمرو - شتم أمي وتفل في وجهي، فخشيت ان أضربه لحظ نفسي - غضباً لها - فتركته حتى سكن ما بي ثم قتلته في الله» .

خاطئة، فمقولتنا: «المهاجر من هجر السيئات، والمجاهد من جاهد نفسه» واردتان في أحاديث المعصومين عليهم السلام بل ان النبي الأكرم صلى الله عليه وآله يصف جهاد النفس بأنه «الجهاد الأكبر»، لكن الخطأ في الفهم والانحراف في التفسير، قد وقع عندما لجأ البعض إلى الغاء المعنى الأول للهجرة والجهاد وذلك باحتجاجهم في ان معنى الهجرة ترك الذنوب وان معنى الجهاد مجاهدة النفس فلا حاجة إذن لأن نترك الأهل والديار عند اقتضاء الضرورة، ونتغرب في البلدان، بل بدلاً من ذلك نجلس في بيوتنا ونهجر الذنوب فنصبح بذلك مهاجرين، ويقول البعض الآخر: انه مادام الجهاد هو مجاهدة النفس، إذن فلا ضرورة للسير إلى محاربة اعداء الإسلام، وبدلاً من ان نتحمل مصاعب ذلك، نجلس في بيوتنا وننشغل في مجاهدة أنفسنا وهذا هو - في نظرهم - الجهاد في سبيل الله بل هو أعظم من سابقه لأنه الجهاد الأكبر وذاك هو الجهاد الأصغر.

إذن فقد اتخذ تفسير الهجرة بترك الذنوب ذريعة لالغاء الهجرة بالمعنى الأول واتخذ تفسير الجهاد بجهاد النفس ذريعة لالغاء الجهاد بالمعنى الأول، وهذا هو الانحراف في الفهم، لأن في الإسلام هجرتين لا هجرة واحدة، ونوعين من الجهاد لا نوعاً واحداً، والغاء أي من الهجرتين - نوعي الهجرة - بالتذرع بالنوع الآخر، أو إلغاء أي من نوعي الجهاد بالتذرع بالآخر، كل ذلك يعني انحرافاً عن الإسلام وتعاليمه.

ان قادتنا الدينيين - الرسول الأكرم، الإمام عليه السلام والأئمة الأطهار - كانوا جميعاً مهاجرين في سبيل الله، بكلتا الهجرتين، وكانوا عليهم السلام مجاهدين في سبيل الله بكلتا الهجرتين. وإذا نظرنا إلى الموضوع من الناحية المعنوية، وجدنا هناك درجات لا يمكن الوصول إليها إلا عبر المرور بكلتا الهجرتين او الجهادين، فلا

يمكن بحال ان يحصل الإنسان على درجة المجاهد وهو لم ير ساحة الجهاد أصلاً، كما لا يمكن له ان يحصل على درجة المهاجر وهو لم يهاجر بالمعنى الظاهر - المعنى الأول - وهذه هي سنة الله في خلقه للإنسان، اذ جعل نضجه وتكامله ورفقه مرهونة باجتياز دورات تربوية خاصة، فالزواج مثلاً يعتبر من وجهه نظر الإسلام عملاً مقدساً من عدة وجوه «على العكس من المسيحية المعاصرة التي تعتبر العزوبة عملاً مقدساً»، فلماذا يعتبر الإسلام الزواج عملاً مقدساً؟!... ان سر الاهتمام بهذا الامر هو تأثيره المهم في تربية روح الإنسان، فلروح الإنسان خاصية التكامل والرقى والنضج لا يمكن ان تحصل عليها إلا بالزواج، أي لو ظل الرجل عزباً إلى آخر عمره أو لو ظلت المرأة عزباء الى آخر عمرها، فسيبقى هناك نقص في تكامل روجيهما، سببه فقدان الأثر التربوي للزواج ولا يسد ذلك النقص حتى لو انهما قضيا العمر في العبادة، والرياضات ومجاهدة النفس، فالاسلام اعتبر الزواج سنّة من سنّته، واحد اسرار ذلك التأثير الذي يتركه الزواج في تربية الإنسان وتكامله. فكل عامل من العوامل المؤثرة والمشاركة في تربية الإنسان ينحصر أثره في موقعه الخاص به، ولا يمكن لأي عامل آخر أن يحل محله إذا فقد ويحدث نفس تأثيره التربوي، كما انه لن يستطيع ان يحل محل ايّ من العوامل الأخرى... والهجرة والجهاد هما أيضاً من العوامل التي تشترك في تربية الإنسان وتكامله ولذلك فلا يمكن ان يحل محلها أي من العوامل الأخرى. فالجهاد مع النفس له موقعه، وكذلك الهجرة عن السيئات، لكن الهجرة العملية عامل تربوي لا يمكن للهجرة بالمعنى الثاني - الهجرة عن السيئات - ان تحل محله. وكذلك حال الجهاد والقتال ضد أعداء الله فلا يمكن ان يحل محله جهاد النفس والعكس صحيح أيضاً، فكلاهما يضعهما الإسلام في صف واحد ويعتبرهما من عوامل

التربية الإسلامية .

وهنا يبرز سؤال مهم يقول: إن الظروف الموضوعية التي يعيشها الفرد المسلم متباينة ولا تقتضي جميعها من الفرد المسلم أن يهاجر أو يجاهد أعداء الله فماذا سيكون موقفه آنذاك خاصة بعد أن عرفنا الأثر التربوي المهم للهجرة والجهاد؟! يجيب الرسول الأكرم ﷺ على هذا التساؤل بان واجب الفرد المسلم في هذه الحال، هو ان يكون في قلبه عزم صادق ونية مخلصه بأن يهاجر أو يجاهد أعداء الله، في أي وقت تتطلب الظروف الموضوعية الهجرة أو الجهاد، ومع توفر هذه النية المخلصه والعزم الصادق لدى الفرد المسلم، يصل بذلك إلى درجة المهاجرين والمجاهدين حقاً، وهذا الجواب النبوي يمكن استخلاصه من قوله ﷺ: «من لم يغز ولم يحدث نفسه بغزو، مات على شعبة من النفاق»^(١).

والقرآن الكريم يقول: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾^(٢).

ونلاحظ من النص القرآني انه لا يدخل المتخلفين ضمن حديثه عن القاعدین فهم غير منظور إليهم هنا، وانما حديثه هنا، عن القاعدین بعذر شرعي (هو وجود من به الكفاية من المجاهدين) فيقول: ان هؤلاء المجاهدين هم أعلى درجة وفضلاً وأجراً من القاعدین بعذر شرعي هو وجود العدد الكافي من

١ - صحيح مسلم: ٣/١٥١٧/١٩١٠.

٢ - سورة النساء: الآية ٩٥.

المجاهدين ، ولكن وفي نفس الوقت يؤكد النص إن هذا التفضيل لا يشمل -أولي الضرر - من القاعدين أي القادرين على الجهاد والمعذورين بسبب الأمراض المختلفة التي تعوقهم عن الجهاد - كفاقدي البصر، والمشلولين عن الحركة والمرضى الذين أقعدهم المرض فلا ينفي القرآن الكريم ان لهؤلاء فضلاً، ومن الممكن ان يصلوا الى درجة المجاهدين ، بل ويسبقوا الآخرين في ذلك، لو كان في قلوبهم عزم صادق ونية حقيقية، بان لو زالت عنهم تلك العوائق لذهبوا إلى الجهاد في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم. وهذه القاعدة صحيحة عند توفر شروطها.

قال رجل لأمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام وهو في طريق عودته من صفين ^(١): «يا أمير المؤمنين ان لي أخاً كم تمنيت ان يحضر معنا صفين في معسكرك فينال فضل صحبتك» فماذا كان جواب الإمام علي عليه السلام؟! لقد سأل عليه السلام الرجل عن نية أخيه ما هي؟ وماذا في قلبه؟ وعلام عزمه؟ هل كان لديه عذر منعه من الحضور أم لم يكن لديه عذر؟! ثم يحدد الإمام عليه السلام الأجوبة الدقيقة على كل

١ - الرواية التي وجدنا في نهج البلاغة تذكر ان هذا الحوار حدث أثناء عودة الإمام من البصرة بعد أن نصره الله على اصحاب الجمل لا بعد عودته من صفين كما ذكر الأستاذ الشهيد ونحن اذ ذكرنا الترجمة التوضيحية للنص كما ذكرها الشيخ الشهيد، ثبت هذا النص الذي وجدناه في النهج: ومن كلام له عليه السلام:

«لما أظفره الله بأصحاب الجمل، وقد قال له بعض أصحابه: وددت ان أخي فلاناً كان شاهدنا ليرى ما نصرك الله به على أعدائك» فقال له عليه السلام:

«أهوى أخيك معنا؟ فقال: نعم، قال عليه السلام: فقد شهدنا، ولقد شهدنا في عسكرنا هذا أقوام في أصلاب الرجال وأرحام النساء، سيرعف - بوجودهم عن غير انتظار - بهم الزمان ويقوى بهم الإيمان» نهج البلاغة ط، بيروت ص ٥٥ من الجزء الأول بفهارس وتعليق الدكتور صبحي الصالح.

تلك الاحتمالات، فإذا لم يكن معذوراً ولم يأت فعدم مجيئه خير لنا من مجيئه^(١)، وان كان معذوراً وقلبه معنا وعزمه ان يلحق بنا لو استطاع فهو معنا، فأجاب الرجل انه كذلك يا أمير المؤمنين فأجابه الإمام عليه السلام: ان ليس أخوك وحده كان معنا بل ورجال آخرون مازلوا في أرحام أمهاتهم بل وفي أصلاب آبائهم، فهذا حكم ثابت فكل شخص وحتى يوم القيامة إذا وجد وكان في قلبه عزم صادق ان لو أدرك علياً في صفين لنصره فهو مع علي ويعتبر من أنصار علي وجيش علي في صفين وان لم يحضر صفين بل ولم يعاصرها.

انتظار الفرج

ماذا يعني انتظار الظهور...؟ وماذا يعني نص «أفضل الأعمال انتظار الفرج»، البعض يتوهم ويظن ان «انتظار الفرج» وهو افضل الأعمال يعني ان نتنظر ظهور امام العصر (عج) مع جمع من خواص أصحابه وأنصاره وعدتهم «٣١٣»

١ - ﴿وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ انبِعَاتِهِمْ فَضَبَّطَهُمْ وَقِيلَ أَفْعُدُوا مَعَ الْفُتَعِيدِينَ * لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَا أُضْعُوا خِلَالَكُمْ﴾. (التوبة: ٤٦ - ٤٧).

هذا بالنسبة للطائفة الأولى. أما بالنسبة للطائفة الثانية التي يذكرها الإمام عليه السلام فيتناطف القرآن الكريم في وصفهم فيقول في سياق الآيات السابقة:

﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ * وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ﴾. (التوبة: ٩١ - ٩٢).

وفي سنن ابن ماجه، كتاب الجهاد، ج ٢ ص ٩٢٣ عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال لما رجع من غزوة تبوك وعند اقترابه من المدينة: «ان بالمدينة لقوماً، ما سرتهم من مسير ولا قطعتم وادياً إلا كانوا معكم فيه» قالوا يارسول الله وهم بالمدينة؟ قال صلى الله عليه وآله وسلم: «وهم بالمدينة، حبسهم العذر».

رجلاً ومعهم جمع آخر من غير الخواص، فيحاربون أعداء الإسلام ويطهرون الأرض من دنسهم، ويقيمون العدل والأمن في البلاد ويوفرون الرفاه والحرية بأكمل صورهما، بعد ذلك يقولون لنا تفضلوا! البعض يتوهم ان انتظار الفرج هو هذا، ويصفونه بأنه أفضل الأعمال، ولكن الانتظار الحقيقي للفرج، هو بانتظارنا ظهور الإمام عليه السلام للانخراط في جيشه والقتال تحت إمرته حتى لو استشهدنا في هذا القتال، الانتظار الحقيقي هو ان يكون أمل الإنسان كله وكل أمانيه حقاً هي الجهاد في سبيل الله، وليس الانتظار حتى يأتي الحجة (عج) فنقول له: اذهب أنت وحدك فأنجز كل المهام الشاقة، وعندما يحين وقت جني الثمار سنأتي نحن، هذا هو منطق أصحاب موسى، أما أصحاب محمد فقد قالوا له: يا رسول الله لا نقول لك ما قاله لموسى بنو اسرائيل. أصحاب موسى عندما وصلوا إلى فلسطين - بيت المقدس - ورأوا فيها جندا متأهين قالوا للموسى: ﴿فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلْ إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ﴾^(١)، كان هذا هو منطق أصحاب موسى، اذهب أنت وربك فقاتلا وطهرا فلسطين من دنس الأعداء، وسنأتي نحن بعد أن نطمئن إلى أنه لم يبق خطر فيها، ان موسى عليه السلام قد سألهم مستنكراً: فما هو واجبكم إذن؟! عليكم أتم أيضاً ان تخرجوا من دياركم الغاصب الذي أخرجكم منها، أما أصحاب النبي الأكرم عليه السلام أمثال المقداد، فما كان قولهم كهذا، وانما قالوا: «لقد آمانا بك وصدقناك وشهدنا ان ما جئت به هو الحق وأعطيناك موثيقنا على السمع والطاعة، فامض يا رسول الله لما أردت فنحن معك، فوالذي بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته

لخضناه معك ما تخلف منّا رجل واحد، وما نكره ان تلقى بنا عدونا غداً»^(١).
 إذن فالانتظار الحقيقي للفرج هو أن يترسخ في قلوبنا عزم صادق ونية
 حقيقية وأمل بأن نوفق لأن نكون في جيش امام العصر (عج) فنشارك معه في
 إصلاح الدنيا.

«ياليتنا كنّا معك فنفوز فوزاً عظيماً» هذه الجملة كثيراً ما نردها ونخاطب
 بها أبا عبدالله الحسين عليه السلام، ولكن هل يا ترى ننتبه حقاً إلى معناها، ان معناها، هو
 «أن يا أبا عبدالله ياليتنا كنّا معك فنستشهد بين يديك وتحت رايتك وبذلك نفوز
 فوزاً عظيماً». فهل هذا التمني مجرد قول أم أنه يعبر عن صدق نيّة ورغبة
 حقيقية؟! هناك من يطلق هذه العبارة بصدق وعقيدة، لكن أكثرنا يقرأها في
 الزيارة ولا تتعدى لقلقة اللسان.

فلا إمام الحسين عليه السلام كلمة بحق أصحابه يقول فيها: «ما رأيت أصحاباً أبرّ
 وأوفى من أصحابي»^(٢)، أحد كبار علماء الشيعة كان يشكك في نسبة هذا القول
 للإمام الحسين عليه السلام وكان يستدل على عدم تصديقه ذلك النص بقوله: «اني كلما
 فكرت مع نفسي، توصلت إلى أن أصحاب الحسين عليه السلام لم يقوموا بعمل خارق
 للعادة، بل ان العدو هو الذي أظهر خسة ووضاعة إلى أقصى حد، فالإمام

١ - القول لسعد بن معاذ وقد قاله جواباً للرّسول صلى الله عليه وآله الذي استشار الأنصار في الخروج إلى
 المشركين في معركة بدر، تجده في السيرة النبوية لابن هشام، غزوة بدر. نهاية الجزء الثاني من
 طبعة بيروت.

٢ - هذا هو النص الذي ذكره الأستاذ الشهيد وما وجدناه في كتب المقاتل هو أن الإمام
 الحسين عليه السلام جمع أصحابه وأهل بيته ليلة العاشر من المحرم وخطب فيهم، ومما قاله عليه السلام:
 «أما بعد، فإني لا أعلم أصحاباً أولي وخيراً من أصحابي، ولا أهل بيت أبرّ ولا أوصل من أهل
 بيتي، فجزاكم الله عني جميعاً خيراً».

الحسين عليه السلام هو سبط النبي الأكرم وريحانته وهو ابن علي والزهراء، وهو إمام عصره وهو وهو... لذا فمن الطبيعي ان ينصر الحسين أي مسلم عادي يراه عليه السلام في ذلك الوضع، أولئك الذين نصره، لم يظهروا شجاعة فائقة وخارقة للعادة، بل ان الذين لم ينصروه هم الذين كانوا سيئين جداً. ويتابع هذا العالم الكبير حديثه فيقول: «ويبدو أن الله سبحانه أراد أن ينقذني من هذه الغفلة والجهالة والضلالة فرأيت في عالم الرؤيا وكأني حاضر في واقعة الطف، فاعلنت للإمام الحسين عليه السلام استعدادي لنصرته، اذ ذهبت إليه فسلمت وقلت: يا ابن رسول الله أتيتك ملبياً لندائك لأكون من أنصارك، فقال عليه السلام: إذن فانتظر أمرنا... ثم حل وقت الصلاة^(١) فقال عليه السلام: نحن نريد اقامة الصلاة فقف أنت هنا كي تحول دون وصول سهام العدو الينا حتى تتم الصلاة، فقلت: أفعل يا ابن رسول الله، فشرع عليه السلام بالصلاة ووقفت أمامه وبعد هنيهة رأيت سهماً ينطلق بسرعة نحوي، فلما اقترب طأطأت رأسي دون إرادتي فإذا بالسهم يصيب الإمام عليه السلام فقلت - والحديث لا زال في عالم الرؤيا - استغفر الله وأتوب إليه، ما أقبح ما فعلت، لن أسمح بعد هذا لتكرار مثله، أي بوصول سهم إلى الإمام عليه السلام، وبعد هنيهة أخرى، أتى سهم ثان، فحدث مني ما حدث في المرة الأولى، وأصيب الإمام ثانية بسهم آخر، وتكرر الحال ثالثة ورابعة والسهم تصيب أبا عبدالله وأنا لا أمنعها من الوصول إليه وحانت مني التفاتة فرأيت الإمام ينظر الي مبتسماً ثم قال: «ما رأيت أصحاباً أبرّ وأوفى من أصحابي» إن الجلوس في البيت وتكرار قول «ياليتنا كنّا معك فنفوز فوزاً

١ - جاء في كتب المقاتل أن سعيد بن عبدالله الحنفي ورجالاً آخرين أحاطوا بالامام الحسين وأصحابه أثناء إقامة الصلاة وحموهم بصدورهم حتى أتموا الصلاة. «راجع (جلاء العيون) للسيد عبدالله شبر باب نزوله عليه السلام في كربلاء حتى استشهاده».

عظيماً»، لاقية له مالم تقرنه بالعمل والتطبيق فهل أنت كذلك؟ إن أصحابي كانوا أهل عمل وتطبيق ولم يكونوا أهل قول مجرد عن العمل.

لقد أنجزَ الحديث تلقائياً إلى هنا، ولقد اقترب وقت الظهر وفيه صلى الحسين عليه السلام يوم عاشوراء آخر صلاة له في هذه الدنيا وقد استشهد معظم أصحابه في هذا اليوم قبل الظهر وعند حلوله لم يكن قد بقي إلا الحسين عليه السلام وأهل بيته وقر من أصحابه، إذ استشهد القسم الأكبر منهم قبل ذلك في أثناء التراشق المتبادل للسهم - حرب الرماة - . الجيش الصغير ذو العدد القليل، كان جيش أبي عبدالله لا يزيد على اثنين وسبعين رجلاً، لكن هذا الجيش الصغير كان يتمتع بمعنويات عالية، وشجاعة منقطعة النظير، الإمام الحسين عليه السلام كان يأبى ويأنف من ان تظهر عليه أدنى امارات الضعف والإنكسار، كذلك نظمه تنظيماً حريياً، جعل لهؤلاء الاثنين والسبعين، قلباً وميمنة وميسرة كأبي جيش نظامي آخر، فكان زهير ابن القين على الميمنة وحبیب بن مظاهر على الميسرة وعقد راية جيشه لأخيه أبي الفضل العباس عليه السلام الذي أصبح منذ ذلك اليوم يلقب بحامل لواء الحسين عليه السلام.

أصحاب أبي عبدالله كانوا يتلهفون لبدء القتال، لكن الإمام عليه السلام كان يأبى ويصبر على ان لا يقاتل حتى يبدأهم الأعداء بالقتال، وأما قصة بدء القتال فكانت على يد عمر بن سعد.

إنَّ عمر بن سعد كان يريد ان يجمع الدين والدنيا معاً، الله والمادة معاً، كان يريد أن يجمع بين حصوله على ملك الري من ابن زياد، ولكن دون ان يلطخ يديه بدم الحسين عليه السلام وبسبب هذا الصراع الذي كان يعاينه مع نفسه، أرسل ابن سعد الرسائل المتوالية سعياً لتجنب القتال مع الحسين عليه السلام وعندما علم ابن زياد بهذه المساعي، أرسل إلى ابن سعد رسالة شديدة اللهجة، عَنَّفَ فيها وأمره ان يحسم

الأمر سريعاً بقتل الحسين عليه السلام وهدده بأنه سيعزله وينصب غيره ان لم يفعل، لم يستطع عمر بن سعد ان يتخلص من عبودية الدنيا، واذ تردد الأمر بينها وبين الدين باع دينه طمعاً بالدنيا، فقال سمعاً وطاعة لأمر الأمير ابن زياد (لع)، فأظهر الكثير من الضعة والخسة والغدر وارتكب أفظع الجرائم التي عرفها التاريخ. ويعلل ابن سعد ارتكابه لقسم من تلك الجرائم بأنه كان يسعى من أجل ان ينفي عن نفسه تهمة الانحياز إلى الإمام الحسين عليه السلام، ومن أجل ان يؤكّد لابن زياد اخلاصه وولاءه له بعد أن وصلت لابن زياد رسائل تتهم ابن سعد بالتردد في قتال الإمام عليه السلام والميل إليه، ونفياً لهذه التهمة أقدم ابن سعد على ارتكاب سلسلة من الجرائم البشعة بحق آل الرسول تملقاً لابن زياد، فأمر فرقة الرماة بالاستعداد بعد أن تقابل الجيشان، فاستعد الرماة وأخذ ابن سعد سهماً وأطلقه نحو خيام الإمام الحسين عليه السلام وقال: «اشهدوا لي عند الأمير اني أول من رمى»^(١).

هذه هي قصة أول سهم أُطلق في واقعة الطف، وأنا كلما وصلت إلى هذا المقطع من واقعة الطف في كربلاء تذكرت قولاً لصديقنا وصديقكم العزيز العالم الكبير المرحوم (آيتي)، فلقد سمعت منه أو قرأت له أن واقعة الطف بدأت بسهم وختمت بسهم، لقد بدئت بسهم عمر بن سعد فهل تعرفون السهم الذي ختمت به؟! أي الذي أنهى القتال بين الطرفين... لقد كان ذلك عندما وقف سيد الشهداء وحده في الميدان وقد تعب من كثرة القتال وأخذ منه العطش مأخذاً عظيماً، ثم كان عليه السلام ان أصابته حجارة رماها أحد الأوغاد نحوه، فأصابت جبهته المباركة وسال منها

١ - جدير بالذكر إن أباه سعد بن أبي وقاص كان من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله ومن الرماة المشهورين بين العرب بالمهارة وقد أبلى في الحروب الإسلامية بلاءً حسناً وقدم خدمات جليلة للإسلام في هذا المضمار.

الدم الزاكي فلما رفع الإمام ثوبه يمسح جبينه أتاه سهم مثلث مسموم فأصاب قلبه فختم بذلك جهاد سيد الشهداء، ولم يعد الإمام يذكر شيئاً ولم يعد يخاطب إلا ربه قائلاً: «بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله»^(١).

كان عابس بن شبيب الشاكري رجلاً من أصحاب الحسين قد ملأت كيانه روح الشجاعة والبطولة الحسينية، فوقف في وسط الميدان يدعو جيش بني أمية للمبارزة... فلم يجرؤ أي منهم على تحدي هذا الليث الغاضب، وبعد تكرار الدعوة لهم، وجد عابس أن لامة حربه تعيقه عن الحركة ومهاجمة أعداء الله، فخلعها كلها - درعه وطاسه وغير ذلك - وعاد إلى الميدان يهاجم أعداء الإسلام، فلم يجرؤ أحد على الوقوف في طريقه، وما استطاعوا قتله إلا برميهِ بوابل من الحجارة والسهام فاستشهد بهذا الأسلوب الوحشي. ولقد رسم جميع أصحاب أبي عبدالله عليه السلام في يوم الطف أروع صور البطولة والفداء، رجالاً ونساءً، وزينوا تاريخ البشرية بلوحات مدهشة وصفحات مشرقة ليس لها نظير. ولو كانت قد وجدت مثل هذه الصور البطولية المشرقة في تاريخ الغرب، لرأيت كيف يعظمونها ويصنعون منها نماذج مشرقة.

وعبدالله بن عمير الكلبي رجل آخر من أصحاب الحسين عليه السلام كان قد اصطحب معه إلى كربلاء زوجته ووالدته، وقد كان من الأبطال البارزين، وعندما أراد النزول إلى الميدان في يوم عاشوراء، اعترضته زوجته وقالت له: إلى من تتركني وعند من تودعني - وكان جديد عهد بالزواج منها - ثم اردفت قائلة: «بالله

١ - جلاء العيون للسيد عبدالله شبر، وقد اعتمدنا عليه في ضبط النصوص المتعلقة بواقعة الطف في المحاضرات الثلاث.

لا تفجعني في نفسك». وما ان سمعت أمه قول زوجته حتى خاطبته: «يا بني لا تسمع لقولها. اذهب وقاتل بين يدي ابن رسول الله ﷺ ليكون غداً في القيامة شفيعك، ولا أرضى عنك حتى تقتل بين يدي الحسين». فرجع وقاتل حتى استشهد فأخذت أمه عمود الخيمة وهاجمت الأعداء، فردها الحسين وقال: «جزيتم من أهل بيت خيراً أرجعي إلى النساء يرحمك الله فقد وضع عنك الجهاد» ويرتكب الأعداء جريمة بشعة جديدة اذ يقطعون رأس عبدالله ويرمون به صوب أمه فتأخذه وتمسح التراب عنه وتقبله وتحتضنه وتخاطبه بقولها: «قد رضيت عنك بني قد رضيت» ثم ترميه إلى معسكر الأعداء وهي تقول: ما قدمنا في سبيل الله فلن نسترجعه.

ومن الأنصار الآخرين الذين استأذنوا الحسين ﷺ في الخروج للقتال، صبي ابن عشرة أعوام أو اثني عشر عاماً، كان أبوه قد قتل في المعركة، وقد شد الصبي حمائل سيفه، طالباً الإذن بالقتال لكن الإمام الحسين ﷺ لم يأذن له بالقتال رافة بأمه التي فجعت بزوجها منذ قليل فقال ﷺ: «هذا غلام قتل أبوه في الحملة الأولى ولعل أمه تكره ذلك» فأجابه الغلام مؤكداً رضا والدته بقتاله دون الحسين وعدم رضاها بغير ذلك. فقال: «ان أمي هي التي أمرتني وقالت لا أرضى عنك حتى تقتل دون الحسين».

هذا الصبي امتاز بأدب رفيع وخلق عال وقد ضرب في يوم الطف مثلاً رائعاً في الرفعة والسمو امتاز بهما على الجميع، إذ أن كل من كان يبرز إلى ميدان القتال من أصحاب الحسين ﷺ، كان يعرف نفسه رجراً أو خطابة وهذا امر تعارفت عليه العرب، وكان من يرتجز او يتحدث يذكر - عادة - اسمه واسم ابيه وعشيرته، ولكن هذا الصبي لم يفعل ذلك، ولم يذكر اسمه أو اسم ابيه وعشيرته، بل ظل

مجهولاً في التاريخ، وأرباب المقاتل لم يذكروا ابن أي من الأصحاب هو، ولم يكتبوا في تعريفه سوى «وخرج غلام قتل أبوه في المعركة»، فلماذا لم يعرف، ألم يرتجز ويعرف نفسه عندما برز للقتال؟ بلنى فعل ذلك، وأنشد رجزاً أبدع فيه كل الإبداع وبطريقة تفرّد بها ولم يسبقه أو يلحقه فيها أحد. لقد ارتجز قائلاً:

«أميري حسين ونعم الأمير سرور فؤاد البشير النذير
عليّ وفاطمة والداه فهل تعلمون له من نظير»

بهذا الرجز لا أكثر، عرّف نفسه للعالم فلم يعرف نفسه بذكر اسمه والافتخار بأبيه وجده وعشيرته، بل عرّف نفسه بالافتخار بأنه من جند الحسين عليه السلام وان أميره الحسين وكفى.

«اللهمّ ارزقنا توفيق الطاعة، وبعد المعصية وصدق النية وعرفان الحرمة واکرمننا بالهدى والاستقامة، وسدد الستنا بالصواب والحكمة واملأ قلوبنا بالعلم والمعرفة.

اللهم نور قلوبنا بنور الإيمان.

اللهم واجعلنا من المهاجرين والمجاهدين حقاً في سبيل إعلاء كلمة دينك.

اللهم وانصر المسلمين على أعدائهم في كافة الجبهات.

اللهم وارجع سهام شر اليهود إلى نحورهم.

اللهم اشف مرضى المسلمين.

اللهم واجعل قلب امام زماننا راضياً عنا جميعاً.

اللهم وتفضل على أمواتنا بالرحمة والمغفرة».

ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم

وصلّى الله عليه وآله الطاهرين

المحاضرة الثانية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، بارئ الخلائق أجمعين والصلاة والسلام على
عبدالله ورسوله وحببيه وصفيه وحافظ سرّه ومبلغ رسالاته سيدنا ونبينا ومولانا
أبي القاسم محمد ﷺ وآله الطيبين الطاهرين المعصومين . أعوذ بالله من الشيطان
الرجيم :

﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ
أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (١).

في المحاضرة الأولى، كان حديثنا عن أصلي الهجرة والجهاد الذين ورد
ذكرهما معاً مراراً وتكراراً في القرآن الكريم، أما بحثنا في هذه المحاضرة فهو
تتمة لما سبق، إذ نتحدث عن قيمة هذين الأصلين وأثرهما في تربية الإنسان
وتكامله خاصة من الناحية الأخلاقية، وقد نتطرق في الحديث أحياناً إلى الناحية
الاجتماعية لهما، وقد تحدثنا سابقاً عن الفهم المتطرف الذي فسر به مفهومهما

الجهاد والهجرة، وأوضحنا التفسير الحقّ والصحيح وحدوده، ولاحظوا هنا أننا إذا أردنا الحصول على روح الهجرة والجهاد على كافة الجبهات - المادية والمعنوية - فعلينا أن نعرف أن معنى الهجرة هو التخلص من الأشياء التي تلتصق بالإنسان أو يلتصق بها هو والابتعاد عنها. فالمهاجر هو القادر على هجر أي عمل اعتاد على ممارسته إذا اقتضت الظروف الشرعية ذلك أما الجهاد فهو الصراع والكبح والكفاح، سواء مع اعداء الله في الخارج أو مع النفس الأتمة بالسوء في الداخل، ولن يكون نصيب الإنسان بدون الهجرة والجهاد، إلا الذل والمسكنة، فالإنسان يكون انساناً بمعنى الكلمة عندما يكون حراً من جميع قيود الذل التي تحيط به، وان لا يكون عبداً لأي شيء مهما كان قريباً منه وملتصقاً به، وإلا فالذي يخضع للظروف التي يعيش فيها ويكون عاجزاً عن التخلص منها، لا يمكن ان يوصف بأنه حر مطلقاً، بل على العكس هو أسير وذليل تجاه ذلك الواقع.

وإذا تناولنا موضوع الهجرة الظاهرية حيث يبرز فيها السفر كجزء أساس من أجزائها، لبرز تلقائياً سؤال هو: أيهما أفضل للإنسان السفر ام الإقامة؟! ولا نقصد هنا بالطبع ان يكون الإنسان على سفر دائم دون إقامة او وطن اصلاً، بل نقصد هل أن إقامة الإنسان في وطنه دائماً دون ان يسافر مطلقاً، أفضل، أم ان السفر مفيد للإنسان وهو بحد ذاته هجرة؟! فالسفر - من وجهة النظر الإسلامية - يعتبر أمراً ممدوحاً بحد ذاته.

إن الإسلام قد نهى عن السياحة في الأرض^(١)، لكن ذلك لا يعني أن يقضي

١ - معنى السياحة المنهي عنها هو ان يهيم الإنسان على وجهه في الأرض والذهاب للجبال والمناطق النائية للتعبد والاعتزال، وفي وسائل الشيعة للحر العاملي ج ١١ ص ١٠ ان رجلاً أتى

الإنسان عمره في قريته او مدينته فلا يخرج منها، ولا يسافر فيرى البلدان الاخرى، فهذا الوضع الجامد يضعف روح الإنسان ويجعلها خاضعة لحكم البيئة التي يعيش فيها.

اما حال الإنسان الذي يسافر فعلى العكس من ذلك، خاصة إذا كان هدفه من السفر هو طلب العلى والمنزلة الرفيعة واكتساب الفضائل والكمالات الإنسانية. وفي السفر تكمن خمس فوائد هي:

١ - تفرّج هم: إن السفر يزيح الهموم والأحزان عن القلب. فالإنسان مادام مستقراً في بيئته التي شهدت حياته الماضية، فإنه يتذكر دائماً المشاكل والأحزان التي مرت به، وهذا ما يجلب له الهموم، في حين ان السفر والابتعاد عن تلك البيئة، يبعد الإنسان عن كل ما يذكره بتلك الأحزان، وبالتالي فإن أولى فوائد السفر هي أن يتخلص الإنسان - ولو لفترة مؤقتة - من الهموم والغموم التي تعصر قلبه وتسحق روحه.

٢ - اكتساب معيشة: الذكي يستطيع ان يكتسب معيشته بالسفر إلى مكان آخر، فلا ينبغي للإنسان ان يحدد مصادر كسبه بالمحيط الذي يعيش فيه إذا ما أكثر الذين هاجروا من بلدانهم إلى بلدان أخرى، واستطاعوا بما يملكون من

⇒ الرسول الأعظم ﷺ - والرجل هو عثمان بن مظعون - قال: قلت لرسول الله ﷺ ان نفسي تحدثني بالسياحة وأن ألق بالجمال، فقال ﷺ: «يا عثمان لا تفعل، فإن سياحة أمتي الغزو والجهاد». وفي مستدرك الوسائل للشيخ النوري ج ٢ ص ٢٤٥ - الطبعة الحجرية:

إن رجلاً أتى جبلاً ليعبد الله فيه فجاء به أهله إلى الرسول ﷺ فنهاه عن ذلك وقال ﷺ: «إن صبر المسلم في بعض مواطن الجهاد يوماً واحداً خير له من عبادة اربعين سنة».

كفاءة، أن يحصلوا على حياة أفضل وأكثر حيوية وموارد كسب أوسع.

٣- طلب العلم: وغير ما تقدم هناك فائدة مهمة أخرى للسفر وهي طلب العلم، وكل عالم له عالم خاص به، قد يكون هناك في مدينتكم علماء كبار، ولكن لكل زهرة عطر خاص بها، عالم المدينة الأخرى قد لا يصل إلى مستوى العالم في مدينتكم، ولكن له عالم خاص به وعطر خاص به، وعندما تلتقون به ستجدون عنده علماً غير الذي عندكم فتكسبون بذلك علماً جديداً.

٤- اكتساب الفضائل: لا يمكن اكتساب الأخلاق جميعها بالاعتماد على العلوم النظرية وحدها وبالبقاء في بيئة واحدة. كما أن السفر وحده ودون ان يكون للإنسان اساس من المعرفة، لا يمكن ان يثمر شيئاً في اكتساب الفضائل والأخلاق. أما إذا كان الإنسان يملك أساساً من المعرفة السليمة ثم يسافر، عندئذ سيتترك السفر عليه آثاراً ايجابية للغاية. فالذي يسافر سيرى ما لم يره في بلده، وذلك النضج الذي تبلغه الروح جرّاء الهجرة والسفر إلى البلدان الأخرى لا يمكن ان يحصل عليه الإنسان بأية وسيلة أخرى وبضمنها قراءة الكتب.

هناك من يقول: اني لا أحتاج للسفر إلى البلدان الأخرى، اذ باستطاعتي أن أحصل على ما أريد معرفته بقراءة الكتب التي تتحدث عن تلك البلدان. المطالعة أمر مفيد بلا شك، لكنها على أي حال لن تستطيع أن تترك في الإنسان نفس الأثر الذي يتركه السفر والمشاهدة عن قرب، في القرآن الكريم آيات تأمر بالسير في الأرض مثل: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ﴾^(١) و: ﴿أَوْ لَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ﴾^(٢).

١- سورة الأنعام: الآية ١١.

٢- سورة الروم، الآية ٩.

ويتفق المؤرخون على ان ما تقصده هذه الآيات هو الاطلاع على التاريخ والاعتبار به، لكن القرآن لا يحصر تحقق هذا الأمر بقراءة الكتب التاريخية بل يدعو إلى ما هو أعظم أثراً من ذلك ألا وهو مشاهدة الآثار التاريخية على الأرض، والاعتبار بها، وهذه الفائدة هي من جملة الفوائد التي يحققها السفر، والتي لا يمكن ان تتحقق بغيره، الإمام علي عليه السلام يقول في الديوان المنسوب إليه: تغرّب عن الأوطان في طلب العليّ وسافر ففي الاسفار خمس فوائد تفرّج همّ، واكتساب معيشة وعلم وآداب وصحبة ماجد سافر، ولا تكن مثل الطير المحبوس في القفص، سافر وليكن هدفك التعرف على من تسافر إليهم، عندما تسافرون إلى بلدان أخرى، ستتعرفون على نماذج جديدة من الآداب والأخلاق الاجتماعية قد تجدونها أحياناً أفضل من أخلاقكم وآدابكم فنكتسبون منها أو على الأقل فانكم تستطيعون أن تقارنوا بين تلك الأخلاق والطبائع وأخلاقكم وطبائعكم فنتنخبوا الأفضل منها.

٥- صحبة ماجد: وغير ما تقدم هناك فائدة أخرى وهي صحبة رجل ماجد، ففي السفر قد يوفق الإنسان لمصاحبة الرجال العظماء، ومعروف ما تثمره مصاحبة هؤلاء من ثمار طيبة وما تتركه من آثار إيجابية على أخلاق الفرد، والصحبة هنا لا تعني علاقة التعليم والتعلم بل تعني المعاشرة الطيبة بما يتخللها من تعلم عملي نافع.

وعندما يحدد الإمام عليه السلام هدف السفر «طلب العليّ» فهذا لايعني قصر الاهتمام في أثناء السفر، بالبحث عن أفضل الأطعمة وأرقى الفنادق وأمثال ذلك. ان طلب العليّ يعني ان يكون الهدف من السفر هو اكتساب الفضائل والعلوم والمعارف والكمالات الإنسانية والنضج العقلي. فلتكن هذه الصفات هي ثمار

الأسفار والهجرة .

والتاريخ بدوره يثبت لنا أن العلماء الذين سافروا وهاجروا - خصوصاً بعد طيهم لمراحل النضج الأولى - قد اكتسبوا نضجاً جديداً وكماً أرقى، فالشيخ البهائي مثلاً له ميزة خاصة وموقع خاص بين العلماء، فقد كان عالماً موسوعياً حقاً، برع في مختلف فنون العلم، ومن بين الشعراء برز اسم الشاعر سعدي الذي برع في مختلف فنون الشعر - الغزل والعرفان والحماسة والفخر وغير ذلك - وسر براعته في كل تلك الفنون يرجع إلى اتساع ثقافته ومعارفه .

سعدي هذا عاش تسعين عاماً، قضى ثلاثين منها في التحصيل والدراسة، وثلاثين أخرى في السفر والتجوال، والثلاثين الأخيرة كانت مرحلة نضجه وتكامله وفيها ظهرت ثمار عمره الطويل فكانت تأليفه القيمة التي كتب معظمها في هذه الفترة . لذلك أصبح سعدي رجلاً ناضجاً ومتكاملاً نسبياً .

يقول هذا الشاعر في ديوانه «بوستان» متحدثاً عن أسفاره وآثارها، ما ترجمته: «ولقد جلت في أرجاء العالم كثيراً، ورافقت كل شخص أياماً، واستفدت من كل صوب وزاوية شيئاً، وحصدت من كل حقل سنبله» .

يقول سعدي في قصص كتايبه «گلستان و بوستان»:

«كنت في جامع بعلبك فحدث كذا وكذا» ويقول في محل آخر: «وكنت في كاشمر وحدث كذا وكذا» فأين بعلبك من كاشمر، وما أبعد الشقة بينهما، وفي ثالثة يقول: «كنت في الهند وحدث كيت وكيت» وفي رابعة يقول: «صادفت رجلاً كانت طباعه وأفعاله كيت وكيت، وقد رافقته في سفري إلى الحجاز» .

كل هذه المشاهدات وغيرها يعكسها سعدي في شعره، ولا شك ان شاعرية وروحية الشاعر تتكاملان بهذه المشاهدات والتجارب، بل هي السر الذي يكمن

وراء ما تجده في شعر شاعر كسعدي من تنوع وابداع في مختلف الفنون، وهذه الميزة تجدها في شعر مولوي الذي كان قد سافر كثيراً أيضاً وتعرف على ثقافات الكثير من الشعوب، وأدخل بعضاً من اخيلتهم وتعابيرهم في شعره. وكان يعرف ألسنتهم وملماً بثقافتهم. وهذه الميزة لا تجدها في شعر حافظ، فعلى الرغم من أننا نعتز به كثيراً، إذ أنه كان رجلاً عارفاً متميزاً حقاً، وعلى الرغم من أنه برع كل البراعة في فن الغزل العرفاني، وتعمق فيه غاية التعمق حتى أن سعدي لم يستطع اللحاق به في هذا الفن، على الرغم من كل هذه الميزات التي تميز بها حافظ، إلا إن براعته قد ظهرت في فن واحد فقط من فنون الشعر، وحافظ لم يستطع أن يقنع نفسه بمغادرة وطنه شيراز، ويقول حافظ نفسه في تصوير حالته هذه وتعلقه بوطنه شيراز:

«ولو أن أصفهان هي نبع الحياة، فإن شيراز أفضل» ويكثر في شعره من مدح شيراز والتحدث عن جمالها ومميزاتها. ظل حافظ متلصقاً بصومعته في شيراز ولم يغادرها، ويقال أنه سافر مرة إلى يزد، لكنه اكتأب وحزن كثيراً لذلك، وكم كان يتمنى في شعره أن يعود إلى وطنه شيراز، في شعر من هذا الطراز يتمنى حافظ أن يذهب إلى ما يصفه بملك سليمان ويتخلص مما يصفه بسجن الاسكندر الذي ضاق صدره منه، وهذا الوصف يبين في الواقع لسان حال الشاعر، فقد ورد في الأساطير القديمة أن الاسكندر المقدوني عندما احتل إيران اتخذ من يزد سجناً يرسل إليه من يحكم عليه بالحبس، في حين أن شيراز كانت تسمى قديماً بملك سليمان.

مما تقدم يتضح مقصود الشاعر ومشاعره تجاه يزيد وشيراز^(١)، وكديل
آخر على أن الوصف المتقدم من الشاعر تجاه يزد وشيراز نابع من حبه لشيراز
وتعلقه بوطنه وان ضيق صدره من يزيد لا يرجع إلى سوء معاملة أهلها بل من
شوقه إلى مدينته شيراز وتعلقه بها، إذ نجده في قصائد أخرى يمدح أهل يزد
ويعترف بحسن استقبالهم له وحفاوتهم به. ومهما يكن الحال فإنه عندما عرض
على حافظ السفر إلى الهند للاقامة هناك قرب البحر، رفض ذلك رفضاً قاطعاً،
وعاد إلى شيراز وبقي فيها معتكفاً في صومعته ولم يغادرها أبداً.

ولاشك في ان عالماً كالشيخ البهائي الذي طاف الدنيا بأسرها، يتميز كثيراً
عن رجل الدين الذي لم يغادر بوابة النجف طوال عمره، فالبهائي تعرف على
مختلف الملل والنحل، واحتك بآرائها وعقائدها وطبائعها، ولدينا الكثير من
العلماء الذين اتصلوا - كالبهائي - بمختلف الطوائف والفرق وسافروا كثيراً واطلعوا
على الكثير من أخلاق الشعوب وثقافتهم وتحدثوا مع الكثير من الأساتذة وفي
مختلف الفنون وعندما نطالع التاريخ نجد ان مثل هؤلاء العلماء تميزوا باتساع
ملحوظ في ثقافتهم وفي أفق تفكيرهم مقارنة بأولئك نفر من العلماء الذين كان
لهم مستوى مماثل من النبوغ والاخلاص بل أكبر وأشد، إلا أنهم لم يخرجوا إلى
العالم ولم يغادروا حدود المدينة التي كانوا يعيشون فيها، فمن المؤكد ان يكون
هؤلاء أقل نضجاً من اولئك.

ومما تقدم نستنتج ان للهجرة تفسيراً يختلف عما يدل عليه الظاهر، وقد

١ - ولكننا لو نظرنا إلى قوله هذا من الزاوية العرفانية لوجدناه يتطوع إلى التخلص من عالم
الماديات كي يحلق في أجواء السمو الروحاني، فهو يرمز إلى عالم الماديات بسجن الاسكندر
وعالم تسامي الروح بملك سليمان.

ورد هذا التفسير في أحاديث المعصومين عليهم السلام ويوضحه النص التالي «المهاجر من هجر السيئات» إلا أن هذا التفسير ينبغي ألا يفهم فهماً خاطئاً من لدن البعض، فهذا التفسير لا يلغي المعنى الأول للهجرة - الهجرة بالمعنى الظاهر والمعروف - بل أن هذا التفسير يثبت أن هناك في الإسلام هجرتين لا هجرة واحدة، إحداها على صعيد الظاهر والأخرى على الصعيد المعنوي، أي أن الهجرة الإسلامية لا تنحصر في ترك الأهل والديار والسفر إلى منطقة أخرى حسب ما تقتضيه مصلحة الإسلام، أو أن لا يكون أسير البيئة التي يعيش فيها، هذا هو نوع من نفي العبودية، ولكن هناك نوع آخر من الهجرة، ألا وهو التحرر من أسر العادات والتقاليد والأهـر المعنوية أيضاً والتي يلتصق بها الفرد منذ نشأته، فالإنسان يجب أن لا يكون أسير الجو النفسي الذي يعيشه، كما ينبغي له ألا يكون أسير جوه النفسي الخاص، والتحرر من هذا النوع من الأسر هو الهجرة بالتفسير الثاني الذي ورد ذكره في الأحاديث.

فالإنسان قد يعتاد أحياناً على بعض الأشياء - كالاعراف الاجتماعية والعادات الجسمية - فتتأصل في روحه وبدنه وتصبح بالنسبة له ركناً أساسياً في حياته، فالتدخين مثلاً يعتبر من العادات الجسمية وكثير من المدخنين عندما يمرضون وينصحهم الأطباء بترك التدخين، يجيبون بأنهم لا يقدرّون على تركه لأنهم قد اعتادوا عليه، وترك العادة يجلب المرض وهذا بالطبع كلام فارغ وهراء، «المهاجر من هجر السيئات» إن الرجل هو من هجر كل ما اعتاد عليه والتصق به، فالمدخن الذي لا يستطيع ترك التدخين لا يمكن أن يسمى إنساناً حقاً.

المرحوم آية الله (حجت) - أعلى الله مقامه - كان مدخناً عجيباً حقاً، لم أر حتى الآن مدخناً مثله، كان أحياناً يشعل السيجارة من عقب اختها، وإذا حدث

أن فصل بين اثنتين فليس ذلك إلا لوقت قصير جداً، وعندما مرض ونقل إلى طهران للعلاج، نصحه الأطباء بترك التدخين لأنه مصاب بمرض رئوي والتدخين يشكل عليه خطراً كبيراً، في البداية أجابهم مازحاً إني أريد الصدر كي أدخن فإن لم استطع التدخين فما حاجتي إلى الصدر؟! فقالوا له على كل حال التدخين مضر لك جداً، سألهم: أحقاً هو مضر؟ قالوا: نعم، فقال: إذن، لن أدخن بعد الآن، هكذا وبكلمة واحدة انتهى كل شيء، وبقرار واحد أصبح هذا الرجل معرضاً عن أمر كان قد اعتاده والتصق به زمناً طويلاً^(١).

ينقل أن المأمون كان معتاداً على أكل التراب، فجمعوا له الأطباء لانتقائه من هذه العادة فوصفوا له مختلف أنواع العلاجات ولكن دون جدوى، وفي أحد المجالس دار الحديث عن داء المأمون وعجز الأطباء عن علاجه، فقال درويش كان جالساً في أقصى المجلس «إنّ لديّ دواء هذا الداء» فشخص القوم أبصارهم نحوه دهشة وسألوه عن الدواء فأجاب: «عزمة من عزمات الملوك» وحين وصل قول هذا الدرويش إلى المأمون قال: أصاب الرجل وفعلاً فقد عزم وتم الأمر.

وينبغي للإنسان ألاّ يصبح أسير عادة مهما كانت، ويؤسفني أن أقول: أنّ هذا الأمر منتشر بصورة أوسع بين النساء، اذ يحرصن أكثر من الرجال على التمسك بالعادات الاجتماعية المتعلقة بمراسم العزاء والزواج، وكلما قيل لهن: إنّ هذا غير صحيح، أجبن على الفور: وماذا نفعل؟ هل ندوس على الأعراف والتقاليد الاجتماعية؟ وإذا طرحنا عليهن السؤال حول الفائدة المجتناة من هذا العرف أو ذلك كان الجواب: إنّهُ عرف اجتماعي لا يمكن التخلي عنه. وهذا الحال

١ - هو أحد كبار مجتهدي الشيعة، قد عاش في قم وعاصر آية الله السيد حسين البروجردي.

يعني الخضوع الأعمى، وفقدان الارادة، والعبودية تجاه تلك الأعراف، وهذا مالا ينبغي للإنسان - أي انسان - ان يكون عليه فالإنسان العاقل يجب ان يخضع جميع تصرفاته ومواقفه لحكم العقل، والمنطق السليم، وهنا يجدر التنبيه إلى انه من غير الصحيح ما يذهب إليه بعض المعاصرين من رفض كافة الأعراف الاجتماعية، والتمرد عليها جميعاً إذ هذا تطرف على الجهة الأخرى، نحن لا نرفض جميع الأعراف الاجتماعية بل نرفض منها ما خالف العقل والمنطق ونقبل ما وافقهما. إذن وكما اتضح لكم مما تقدم أن الإسلام يعتبر الهجرة ركناً أساساً في حياة الناس، بل الهدف منها هو إحياء وتربية شخصية الإنسان، ومحاربة واحد من أهم العوامل التي تدفع بالانسان إلى العبودية والذل والخضوع للبيئة التي يعيش فيها، أو للأمور المادية أو المعنوية التي يعتاد عليها. فلا ينبغي للإنسان ان يصبح أسيراً للبيئة التي ولد فيها^(١). بل ينبغي له ان يحافظ على حريته واستقلاله فلا يكون

١ - حدث مرة أن زار الإمام الصادق عليه السلام أحد أصحابه في بيته، وكان يعيش في بيت صغير وقديم يضيق على زوجته وأطفاله وكان الإمام عليه السلام يعرف ان لهذا الرجل سعة من المال، والإسلام يؤكد ان من سعادة المرء سعة داره، ومن يستطع أن يهيئ داراً واسعة ولم يفعل فقد ظلم عياله، الإمام الصادق عليه السلام سأل الرجل عن سبب سكنه في هذه الدار الضيقة مع قدرته على شراء دار أكبر وأوسع لعياله، فأجاب الرجل: أنه ولد في هذه الدار، وفيها ولد أبوه وجده وعاشوا، وإنه لا يريد ان يترك دار آبائه وأجداده. فرد الإمام عليه السلام هذا المنطق بكل صراحة قائلاً: «إذا كان أبوك وجدك أحق من فعلت ان تدفع ثمن حمقهما؟!».

ثم أمره الإمام عليه السلام بنقل عياله إلى دار أوسع.

وفي كتاب وسائل الشيعة ج ٤ ص ٥٥٩ من الطبعة الايرانية الحديثة، عن معمر بن خلاد قال: إن أبا الحسن «الإمام الكاظم عليه السلام» اشترى داراً وأمر مولى له أن يتحول إليها وقال عليه السلام: إن منزلك ضيق. فقال معمر: قد أحدث هذه الدار أبي. فقال أبو الحسن عليه السلام: ان كان أبوك أحق فهل ينبغي ان تكون مثله...». (المترجم)

عبداً لبيئته ولا للأعراف والعادات الاجتماعية والأخلاق السيئة التي يفرضها عليه المجتمع الذي يحيا فيه، فد«المهاجر من هجر السيئات» والهجرة تعني الانفصال والابتعاد عن القبائح التي تحيط بالإنسان مادية كانت أم معنوية .
إذن فنتيجة ما تقدم هي ان الهجرة عامل تربوي مهم بالنسبة للإنسان .

الجهاد

ومعناه هو الصراع، وإذا أخذنا بالتفسير المعنوي له - أي الجهاد مع النفس - فإنه يعني الصراع معها. وكما لا ينبغي للإنسان ان يكون أسير البيئة التي يعيش فيها، كذلك لا ينبغي له ان يكون خاضعاً للعوائق والمصاعب الموجودة في البيئة. فقد خلق الإنسان كي يزيل بنفسه تلك العوائق من طريقه ليصل إلى مرتبة التكامل، والرشد المعنوي.

القرآن الكريم يقول: ﴿وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَآغِمًا كَثِيرًا وَسَعَةً﴾^(١) (٢). وهذه الآية تسبق قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ... الآية﴾^(٣).

١- النساء: ١٠٠.

٢- يجد في الأرض سعة: أي أن الأرض واسعة غير محدودة بالمنطقة التي يعيش فيها، ومرامغ من الرغام وهو التراب اللين الناعم، وإرغام الأنف يعني: تعفيره بالتراب، وإرغام الأنف المستحب في الصلاة معناه ان يضع المصلي أنفه ويعفره بالتراب أو بما هو من التراب.

٣- النساء: ١٠٠.

وللقرآن الكريم هنا بيان لطيف وعجيب، إذ أنه يورد قبل آيتي الهجرة آية

المستضعفين:

﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾^(١).

فهذه الآية تناقش وبصيغة الحوار أعدار أولئك الذين ينحرفون عن جادة الرشد والصواب بسبب بقائهم في ظل الظلم وأجواء الفساد^(٢)، فعندما تقبض الملائكة أرواح هؤلاء؛ تجد صحائفهم سوداً مملوءة بالقبايح، فتسائلهم عن ذلك، فيكون عذرهم، «كنا مستضعفين في الأرض» كنا نعيش في بيئة فاسدة ونحن ضعاف لا نستطيع دفاعاً وما شابه ذلك من الأعذار، فترد الملائكة عليهم رافضة أعدارهم وتقول لهم: ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها؟ هذا العذر يمكن ان يقبل من الاشجار التي تعيش في بيئة ملوثة بالدخان مثلاً فتذبل أوراقها وتسود أعضاؤها، والعذر بذلك يقبل منها، لأنها لا تستطيع حراكاً، فجزورها ثابتة في الأرض ولا تستطيع الانفصال عنها، أما من الإنسان فلا، بل وحتى الحيوانات لا تعتذر بمثل هذا العذر، فهناك عدد كبير من الحيوانات المهاجرة كالطيور وغيرها فبعضها يهاجر إذا برد الجو إلى المناطق الحارة وهناك الأسماك البحرية التي

١- النساء: ٩٨.

٢- وسر بلاغة البيان القرآني في سياق هذه الآيات هو ان آية المستضعفين تناقش اعذار المنحرفين بسبب فساد المجتمع وتدحضها، ولا يكتفي القرآن بهدم تلك الأعذار - وهنا سر البلاغة القرآنية - بل يعطي البديل الصحيح والموقف الشرعي تجاه ذلك الوضع، فيورد آيتي الثناء على المهاجر في سبيل الله ووقوع أجره على الله، وقبلها آية توضح فوائد الهجرة وان المهاجر يجد في الأرض مراغماً كثيراً وسعة.

تهاجر مرتين في العام، هجرة الشتاء وهجرة الصيف فتنتقل في المحيطات من منطقة إلى أخرى قاطعة مئات بل ألوف الكيلومترات، وكذلك الحشرات والجراد التي مهاجر على شكل أسراب كبيرة. إذن فالحيوان يرفض أن يسجن نفسه في بيئته ويقيدها بترايبها وصخرها وطينها، بل يهاجر ويهاجر، فما أقبح ان يعتذر الإنسان بفساد البيئة تبريراً لظلمه نفسه، وعندما تسألهم الملائكة فيم كنتم لماذا ارتكبتم كل هذه الذنوب فما أقبح ان يكون الجواب: انا كنا نعيش في بيئة فاسدة تنتشر فيها دور السينما، والنساء المتبرجات ومحلات بيع الخمور وأمثال ذلك، كل هذه حجج يدحضها المنطق الملائكي الذي يرد عليهم ب: ﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾^(١)، هم يقولون كنا ضعفاء مغلوبين في الجو الذي عشنا فيه، يقولون نحن مسلمون نشهد الشهادتين ولكننا ضعفاء وأسرى يخنقنا المجتمع الفاسد الذي كنا نعيش فيه، وعدونا يسحق باستمرار أفكارنا وعقائدنا، عندئذ يقال لهم: أهذا هو عذرکم؟! فاستمعوا إذن للمنطق الإلهي الذي يقول: ﴿وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً﴾^(٢) أي أنه يصل إلى الأرض التي يستطيع منها أن يجاهد اعداء الله، إذا رأيت العدو يحارب عقائدك و مبادئك فحارب أنت أيضاً عقائده و مبادئه، أي أن تخوض صراعاً مع أعدائك، و هذا هو الجهاد ﴿وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾^(٣).

١ - النساء: ٩٨.

٢ - سورة النساء، الآية ١٠٠.

٣ - سورة النساء، الآية ١٠٠.

والتفسير المعنوي لمفهوم الجهاد لا يخرج عن قاعدة الصراع آنفة الذكر إلا ان العدو الذي يُجاهدُ في هذه الحالة هو عدو داخلي وهو النفس الامارة بالسوء، هناك البعض ممن اعتاد الكذب وإذا قيل له لا تكذب، يتعجب ويقول: هل هناك من لا يكذب؟ فمن المؤكّد أنّ الإنسان يضطر أحياناً إلى الكذب، ويقال للآخر: لا تنظر يا أخي إلى المرأة الأجنبية! فيستغرب ويقول: وهل يمكن للإنسان ان لا ينظر؟!، ويقال لثالث.. أخي توجه بقلبك إلى الله في الصلاة، ولا تدع ذهنك ينشغل بأمور أخرى، فيقول: ذلك أمر مستحيل، لو كان هذا مستحيلاً لما أمر الله تعالى به، بل أنت لا تراقب ولا تنتبه لنفسك ولا تجاهدها، ولو فعلت لاستطعت ان تؤدي صلاتك بخشوع وبحضور قلب وروح.

راقب نفسك وجاهدها ستمكن من السيطرة على ذهنك وخيالك، فالخيال هو خواطر ذهنية عاجزة على كل حال، ولا يمكن لها اقتحام ذهنك لو لم تردانت ذلك ولو لم تسمح به، ولو راقبت نفسك لتمكنت من السيطرة على أفكارك والحيلولة دون تشتتها ودون شرود الذهن. لماذا يصير الإنسان عبداً مسخراً وقد خلقه الله حراً ولم يجعله عبداً لأي مخلوق؟ فإله عزوجل وهب الإنسان من الحرية والاستقلال والقدرة، ما يستطيع به - لو أراد - ان يتحرر من كل شيء بل ويسيطر على كل شيء، لكن ذلك يستلزم إرادة حقيقية وجهاداً وصراعاً حتى مع النفس الامارة بالسوء وأهوائها وشهواتها وهي عدوه الداخلي، يستلزم ذلك جهاداً مع حب الراحة والدعة وعبودية اللذة، ولا شك بأن من لا يخوض هذا الصراع لن يحظى بالقبول والاحترام. لقد وهب الله تبارك وتعالى الإنسان نعمة العقل وعليه ان يختار بها أحد طريقين، إمّا مجاهدة النفس الامارة بالسوء وإخضاعها لحكم العقل السليم - وهذا هو طريق التكامل والراقي في درجات

الرفعة - وإما ترك تلك المجاهدة والإنقياد للنفس وأهوائها وبذلك يصبح عبداً لها، أسيراً، ذليلاً تجاه شهواتها وهذا هو طريق الانحدار إلى أسفل سافلين، فد«النفس إن لم تشغلها شغلتك»، هذه هي صفة النفس الأمارة بالسوء، فما لم تسيطر عليها وتخضعها لإرادتك ولعقلك، شغلتك وجعلتك عبداً لأهوائها وشهواتها.

ماذا كانت فلسفة زهد الإمام علي عليه السلام وهجرانه الدنيا والإعراض عنها؟! ان فلسفته كانت اطلاق حرية الإنسان فيه وإخضاع الأنا به، علي عليه السلام مثلما كان يأنف من الهزيمة أمام عمرو بن عبد ود ومرحب وأمثالهما كان يأنف بأضعاف مضاعفة من الهزيمة أمام هوى من أهواء النفس ورغبة من رغباتها. يُروى أنه عليه السلام كان ماراً يوماً في السوق من أمام دكان قصاب فأخبره القصاب أنه جلب اليوم لحماً طازجاً جيداً وعرض عليه أن يشتري منه شيئاً، فأجابه الإمام علي عليه السلام بأنه ليس لديه الآن مال، فقال القصاب: اصبر حتى يأتيك المال، فماذا كان جواب الإمام عليه السلام؟! لقد أجاب: «بل أقول لبطني أنا ان تصبر، ان لم أستطع ان أقول لبطني ان تصبر، سأقول لك أنت ان تصبر حتى يأتيني المال، ولكنني سأقول لبطني ان تصبر». أمير المؤمنين يقول متحدثاً عن فلسفة زهده: «ولو شئت لاهتديت الطريق إلى مصفى هذا العسل ولباب هذا القمح ونسائج هذا القز...».

فعلي عليه السلام قادر - لو شاء - على الحصول على أفضل متع الدنيا وأرفه الماديات فهو أعرف بطريق الوصول إليها ولكنه لا يفعل. فلماذا؟! يجيب عليه السلام بنفسه على ذلك فيقول: «لا ولكن هيهات ان يغلبني هواي...» ثم يخاطب الدنيا بأبلغ الخطاب فيقول: «إليك عني يا دنيا، فحبلك على غاربك، قد انسلت من مخالبك وأفلت من حبالك»^(١).

١ - النص ضمن رسالة أمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام إلى واليه على البصرة عثمان بن حنيف،

هذا هو الجهاد الحقيقي مع النفس. إنَّ يوم الحادي عشر من محرم عام واحد وستين للهجرة، كان من أصعب وأقسى الأيام التي مرت بأهل البيت عليهم السلام، ولو نظرنا إلى واقعة الطف بكلا جانبيها، الجانب المشرق المملوء بأروع صور الفداء والإباء والصبر في سبيل الله، والجانب المظلم الملطخ بأبشع صور الغدر والخسة والجريمة، لو نظرنا إلى هذين الجانبين لتجلت لنا بوضوح حقيقة الحوار الذي يحكيه القرآن يوم أخبر الله عزوجل عن خلقه الإنسان وجعله خليفة له في الأرض: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (١).

فجميع ما رآته الملائكة في طبيعة الإنسان من القدرة على الفساد والانحراف والطغيان ظهرت وصارت واقعا حيا في يوم كربلاء، ولكن وفي نفس هذا اليوم ظهرت الصفحات المشرقة التي تحمل أسمى صور الفضيلة والرفعة التي لم ترها الملائكة في البشر والتي خاطبهم الحق عزوجل بقوله: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾، نعم لقد كانت واقعة الطف ساحة عجيبة حقاً للاختبار، فالمجرمون قد ارتكبوا فيها من الجرائم ما يندر وجود مثيل لها في التاريخ أو ينتفي وجودها أصلاً، من تلك الجرائم مثلاً: كانت جريمة ذبح الأطفال أو الفتيان وتقطيع أوصالهم على مرأى من أمهاتهم، وقد عدَّ الذين استشهدوا بهذه الصورة في واقعة الطف فكانوا ثمانية (ثلاثة فتيان وخمسة أطفال) ذبحوا جميعاً أمام أعين أمهاتهم

﴿ج ٤ ص ٥٩٠، ط، بيروت دار الأندلس بشرح محمد عبده و(الرسالة: ٤٥ صبحي الصالح).

وَقُطِعُوا أَوْصَالاً وَقُصِلَتْ رُؤُوسُهُمْ عَنْ أَجْسَادِهِمْ، وَكَانَ أَحَدُ هَؤُلَاءِ الثَّمَانِيَةِ هُوَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ الْمَعْرُوفِ بَيْنَنَا بِعَلِيِّ الْأَصْغَرِ، هَذَا الطِّفْلُ الرُّضِيعُ اسْتَشْهَدَ أَمَامَ خِيْمَةِ عِيَالِ الْحُسَيْنِ كَمَا يَنْصُ عَلِيُّ ذَلِكَ أَرْبَابَ الْمُقَاتِلِ وَيَقُولُونَ: إِنَّ الْإِمَامَ الْحُسَيْنَ نَادَى أُخْتَهُ زَيْنَبَ وَقَالَ لَهَا: «يَا أُخْتَاهُ أَيَّتَنِي بَوْلِدِي الرُّضِيعَ حَتَّى أُوَدِّعَهُ» وَاتْنَاءَ مَا كَانَ الْإِمَامُ يَحْتَضِنُ طِفْلَهُ الرُّضِيعَ وَيَقْبَلُهُ رَمَاهُ ابْنُ سَعْدٍ بِسَهْمٍ فَذَبَحَهُ مِنَ الْوَرِيدِ إِلَى الْوَرِيدِ.

وَالْقَاسِمُ بْنُ الْإِمَامِ الْحُسَيْنِ شَهِيدٌ آخَرَ مِنْ شُهَدَاءِ كَرْبَلَاءِ الَّذِينَ شَهِدَتْ أُمَّهَاتُهُمْ اسْتِشْهَادَهُمْ بِتِلْكَ الصُّورَةِ الْمَفْجِعَةِ، أَمَّا أُمُّ عَلِيِّ الْأَكْبَرِ «لَيْلَى» فَلَمْ تَكُنْ فِي كَرْبَلَاءِ أَتْنَاءَ الْوَاقِعَةِ رَغْمَ شِيُوعِ خَبْرِ حُضُورِهَا الْوَاقِعَةِ.

وَعُونَ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ، هُوَ شَهِيدٌ آخَرَ مِنْ شُهَدَاءِ الطِّفْلِ الَّذِينَ شَهِدَتْ أُمَّهَاتُهُمْ مِصْرَهُمْ بِتِلْكَ الصُّورَةِ الْفَجِيعَةِ، فَأَمَّهُ الْعَقِيلَةُ زَيْنَبُ شَهِدَتْ بِعَيْنِهَا مِصْرَ وَلَدِهَا^(١)، وَهَنَا نَشَهِدُ صُورَةَ رَائِعَةٍ تَوْضِحُ سَمُو التَّرْبِيَةِ الَّتِي رَبَّيْتُ عَلَيْهَا الْحُورَاءَ الْجَلِيلَةَ زَيْنَبَ عليها السلام فَنَحْنُ لَانْجِدُ فِي أَيِّ مِنْ كُتُبِ الْمُقَاتِلِ الْمَفْصَلَةِ، إِنَّ الْعَقِيلَةَ زَيْنَبُ قَدْ ذَكَرَتْ وَلَدِهَا بِشَيْءٍ سِوَاءٍ قَبْلَ اسْتِشْهَادِهِ أَوْ بَعْدَهُ وَكَأَنَّهَا كَانَتْ تَرَى أَنْ ذَكَرَهَا وَلَدِهَا بِشَيْءٍ يَتَنَافَى مَعَ الْأَدَبِ الرَّفِيعِ، أَيُّ أَنَّهَا كَانَتْ تَرَى هَذِهِ التَّضْحِيَةَ أَقْلَ مِنْ أَنْ تَذَكَرَ كِفْدَاءَ لِلْإِمَامِ الْحُسَيْنِ، فِي حِينِ أَنْ الْعَقِيلَةَ زَيْنَبُ نَفْسَهَا خَرَجَتْ مِنَ الْخِيْمَةِ إِثْرَ مِصْرَ عَلِيِّ الْأَكْبَرِ وَهِيَ تَصْرُخُ وَأَخْيَاهُ وَابْنَ أَخْيَاهُ وَهَذَا مَا لَمْ تَفْعَلْهُ عِنْدَ مِصْرَ وَلَدِهَا عُونَ.

١ - لعبدالله بن جعفر زوج العقيلة زينب ولدان استشهدا كلاهما في واقعة الطف احدهما عون وهو من زوجته زينب عليها السلام والآخر من زوجة أخرى.

وشهيد آخر من أهل البيت عليهم السلام لا أتذكر اسمه الآن، كان في العاشرة من عمره قد قتل أيضاً بتلك الصورة المؤلمة، يذكر أرباب المقاتل ان هذا الصبي، خرج من الخيمة بعد مصرع الإمام الحسين مبهوتاً مدهوشاً من تغير الأوضاع، وحينما كان يجيل النظر هنا وهناك في حيرة ودهشة جاءه رجل من معسكر الأعداء وذبحه وقطع رأسه وانتزع قرطين كانا في أذنيه وحدث ذلك على مرأى من والدته التي خرجت تبحث عنه.

وصبي آخر استشهد أيضاً يوم الطف بنفس الصورة وما أفجعها من شهادة، شهادة عبدالله بن الإمام الحسن المجتبي عليه السلام وهو صبي لم يتجاوز العاشرة وعندما توفي والده الإمام الحسن عليه السلام كان في رحم أمه أو طفلاً رضيعاً على أكثر تقدير، وهو لم ير والده على أي حال. لذلك فقد تربى وترعرع في رعاية عمه الحسين عليه السلام والذي أصبح بالنسبة له عمّاً وأباً في آن واحد، ولذلك كان يحبه كثيراً، في يوم عاشوراء خرج عبدالله من الخيمة رغم ان الإمام الحسين كان قد أمر عياله أن لا يخرج أيّ منهم من الخيام، وكان أمره عليه السلام مطاعاً، إلا ان هذا الصبي لم يطق الصبر على البقاء في الخيمة بعد أن سقط أبو عبدالله على الأرض وفقد القدرة على الحركة، لذلك خرج من الخيمة متوجهاً نحو عمه بعد أن أفلتت من يد عمته زينب التي أسرعت إلى منعه من الخروج، وصرخ «والله لا أفارق عمي»، ووصل إلى عمه والقي بنفسه على صدره - وسبحان الله ما أعظم صبر الحسين الذي ضم هذا الطفل إلى صدره - وفي غضون ذلك أغار أحد الأعداء على الحسين عليه السلام قاصداً طعنه بسيفه فصرخ به الطفل «يا ابن الخبيثة، أقتل عمي» فرفع الصبي يده ليمنع بها سيف هذا الوغد من ان يصيب الإمام، فأصاب السيف يده فقطعها فصرخ الطفل «يا عماء أدركني». ضم الإمام ابن أخيه إلى صدره وقال له: «يا ابن أخي إصبر

علی ما نزل بك فإنّ الله يلحقك بآبائك الطاهرين الصالحين، برسول الله وعلي
وحمزة وجعفر والحسن».

اللّهم نور قلوبنا بنور الإيمان واملأها حباً لك وحباً لأولياءك.

اللّهم زدنا ايماناً وثبت قلوبنا على دينك.

اللّهم واشف مرضى المؤمنين شفاء عاجلاً وتفضل على أمواتنا بالمغفرة

والرحمة.

اللّهم وتقبل بفضلك أعمالنا وأعمال كل من يسعى بجهده وبما استطاع

لإقامة مجالس العزاء على أبي عبد الله الحسين ويعظم شعائر الله ويبلغ أحكامك.

اللّهم وارزقنا بفضلك خير الدنيا والآخرة.

ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم

وصلی الله على محمد وآله الطاهرين

المحاضرة الثالثة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين بارئ الخلائق أجمعين والصلاة والسلام على عبد الله
ورسوله وحبيبه وصفيه وحافظ سره ومبلغ رسالاته سيدنا ونبينا ومولانا أبي
القاسم محمد وآله الطيبين الطاهرين المعصومين .

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، قال تعالى:

﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ
أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾^(١).

من المواضيع التي اهتم بها القرآن الكريم كثيراً وحظيت باهتمام خاص في
الفقه الإسلامي، هو موضوع الهجرة. والهجرة تقتصر - في اعتقاد معظمنا - على
حادثة تاريخية خاصة وقعت في فجر الإسلام، وهي هجرة الرسول الأعظم ﷺ
وأصحابه من مكة إلى المدينة وبها كانت بداية التاريخ الهجري.

ولا شك بأن لهذه الحادثة أهمية كبرى ولها قيمة تاريخية كبرى ولها أكبر

الأثر في تاريخ الإسلام وتطوره، ولكن سؤلنا هنا هو: «هل أن مصداق الهجرة ينحصر في هذه الحادثة؟! وهل أن جميع ما ذكره القرآن الكريم بشأن الهجرة واعتباره المهاجرين في درجة المجاهدين وذكره الهجرة مع الجهاد دائماً كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(١) هل أن كل ذلك يتعلق بتلك الحادثة التاريخية الخاصة، ولم يعد لها مصداق عملي بعد تلك الحادثة؟ هل أن هذا هو حال الهجرة، أم أنها مثل الإيمان والجهاد لا يحدثها زمان خاص ولا مكان خاصين؟ لا شك في أن الهجرة هي كالجهاد والإيمان لا يمكن أن تنحصر مصاديقها بالعصر الأول للإسلام، وما اطلق عليه في ذلك العصر من وصف الهجرة هو كالجهاد في ذلك العصر فكلاهما من مصاديق الهجرة والجهاد وهما حكمان عامان ثابتان لا يختصان بعصر معين، إن الإمام علياً عليه السلام يتناول هذا المفهوم في كلماته المدونة في نهج البلاغة فيقول عليه السلام صراحة: «الهجرة على حدّ الأول»^(٢)، أي أن الهجرة لا تختص بزمان ولا مكان معينين بل انه وكما ان النبي الأكرم صلى الله عليه وآله هاجر من مكة إلى المدينة إذن فواجب الآخرين ان يقتدوا به صلى الله عليه وآله، وأن يهاجروا - إذا اقتضت الظروف الموضوعية ذلك طبعاً - واستناداً إلى النصّ المتقدم عن أمير المؤمنين عليه السلام، فنحن لا نستطيع القول بعدم وجود مصداق عملي للهجرة بعد عصر النبي الأكرم صلى الله عليه وآله.

والآن لتعرف على معنى الهجرة ماهو؟ الهجرة تعني - كما تقدم - ترك الديار والأهل والأصدقاء والتغرب عن الأوطان من أجل الحفاظ على الإيمان

١ - سورة الأنفال: الآية ٧٤.

٢ - ما وجدته في نهج البلاغة هو قوله عليه السلام: «الهجرة قائمة على حدّها الأول» (نهج البلاغة الخطبة / ١٨٩. صبحي الصالح). (المصحح).

والدين، وواضح من التعريف ان مفهومًا كهذا لا يمكن حصرُ مصاديقه في زمان ومكان معينين، وهذه هي وجهة نظر الإسلام تجاه مفهوم الهجرة، وطبيعي ان الهجرة تكون واجبة عند تحقق شروط معينة، وهذه الشروط يمكن استخلاصها من التعريف المتقدم لمفهوم الهجرة، فعندما يكون تعريف الهجرة هو ترك الأهل والديار من أجل حفظ الإيمان والدين من الضياع فهذا يعني ان الهجرة تجب عندما يصبح ديننا وإيماننا في خطر، وعندما يصبح الخيار بين أمرين هما: إما فقدان الدين والإيمان، وإما ترك الديار والهجرة، أي إما أن نختر البقاء في ديارنا ونتخلى بذلك عن ديننا وإيماننا، وإما أن نتخلى عن وطننا وديارنا وأهلينا ونتغرب من أجل إنقاذ ديننا، وفي هذه الظروف يوجب الإسلام على أتباعه الهجرة إنقاذاً لدينهم من الضياع.

في القرآن الكريم آية تناقش عذر «ظروف البيئة القاهرة» الذي يحتج به أكثرنا لتبرير الكثير من انحرافاتنا عن مبادئ الإسلام وأحكامه، فعندما تقول لهذا: لماذا ترتكب المعصية الفلانية؟ أو تقول لتلك: لماذا تتبرجين؟ فالجواب المتوقع من كليهما هو: أن ظروف مجتمعنا هي التي تفرض ذلك، وإذا قيل لذاك: لماذا تشارك في المجالس التي يرتكب فيها الحرام - والاشترك محرم شرعاً - أو تسأله لماذا لا تتحرج مثلاً من الجلوس إلى موائد الخمر والجلوس إليها حرام حتى ولو كان لأجل تناول خبز حلال؟ فالجواب المتوقع عن مثل هذا التساؤل، هو ان ظروف المجتمع تجربنا على ذلك، فماذا نفعل ومجتمعنا منحرف وقد نشئ فيهِ الفساد، نعم فالتحجج بالظروف القاهرة أصبح عذراً للكثير من الناس يبررون به أخطاءهم وذنوبهم، وهذا عذر يرفضه الإسلام جملة وتفصيلاً، فالاسلام يحدد لنا موقفاً واضحاً وصريحاً تجاه المجتمع الفاسد فيؤكد أن التكليف الشرعي للفرد

المسلم بالدرجة الأولى هو العمل من أجل تحويل ذلك المجتمع الفاسد إلى مجتمع مؤهل للعيش وفق النظرية الإسلامية، وإذا فرضنا أننا كنا نعيش في مجتمع فاسد بالدرجة التي يستحيل معها تحويله إلى مجتمع إسلامي، وأحسنا أن بقاءنا فيه يترك آثاراً سلبية على ديننا ودين أبنائنا وعوائلنا وأجيالنا القادمة، فإذا كان الحال كذلك فالإسلام يحدد لنا موقفاً آخر هو الهجرة من هذا المجتمع والذهاب إلى مكان آخر نستطيع فيه الحفاظ على إيماننا وديننا.

ونلاحظ هنا أن الهجرة قد لا تستلزم الانتقال من مدينة إلى مدينة أو من بلد إلى آخر، بل إن الهجرة قد تصدق على الانتقال من منطقة إلى أخرى في نفس المدينة وهذا ما يمكن أن يحدث في المدن الكبرى - كطهران مثلاً - حيث تجد فيها بعض المناطق التي تتمتع بجو إسلامي يمكن لأطفالنا فيه أن يتربوا تربية إسلامية سليمة، كما تجد فيها مناطق أخرى لا تتمتع بالأجواء الإسلامية المطلوبة، فكثير من الأفراد الذين نشأوا في منطقة أو محلة تتوافر فيها الأجواء الإسلامية النقية، ثم انتقلوا إلى محلة أو منطقة أخرى من المدينة نفسها قد يواجهون فيها بفقدان أبسط مظاهر الحياة الإسلامية، فلا تقع أعين الزوجة والأطفال على أي من المظاهر الإسلامية، فلا مسجد ولا مصلين ولا مجالس لتعليم القرآن والوعظ والارشاد، بل ولا يسمع فيها اسم الله والإسلام أصلاً، وربما أكثر من ذلك، فقد تقع عينك في الصباح على رجل يخرج بسيارته وبصحبته كلبه المدلل، وتعلو من المذياع الموجود فيها أصوات الغناء واللعب واللهو.

ومن الممكن والحال هذه، أن الأجواء غير الإسلامية هذه، قد لا تؤثر على الكبار الذين تربوا في أجواء إسلامية واكتسبوا حصانة من الانحراف، أو إذا أثرت في هؤلاء كان أثرها طفيفاً، لكن ماذا سيكون مستوى تأثيرها على الأطفال الذين

لم يتجاوز عمر أحدهم العامين مثلاً؟ هؤلاء سيفتحون أعينهم على أجواء ملوثة بالانحراف كهذه، لذلك فمن المؤكد ان مثل هؤلاء الأطفال لن يخرجوا من هذه الأجواء فتيمة مسلمين حقاً.

وهنا يطرح هذا السؤال: ما هو التكليف الشرعي الذي يحدده الإسلام لمثل هذه الحالة؟! الجواب هو: في البداية يجب السعي لتحويل تلك الأجواء إلى أجواء اسلامية، فمثلاً: إذا لم يكن في تلك المنطقة مسجد، فيجب العمل على إنشاء مسجد فيها، والمسجد وحده ليس كافياً بالطبع وان كان وجوده مهماً إلا أنه يحتاج إلى أن تعقد فيه مجالس الوعظ والارشاد ومجالس قراءة القرآن والأدعية وما إلى ذلك، ومن ينجز هذه المهمة فلن يكون قد أدى واجبه ولم يتخلف عنه وحسب بل وأصبح من الدعاة للإسلام وناشري مبادئه والمبلغين له، ولكن إذا كان من المستحيل انجاز هذه المهمة، فماذا يكون واجبنا الشرعي؟! هنا يأمرنا الإسلام بالهجرة ويرفض ان نبقى في تلك الأجواء الفاسدة التي تؤثر تأثيراً سلبياً على ايماننا وإيمان أهلينا، والمنطق القرآني يرفض ان نعتذر لضياع ديننا في هذه الأجواء بعذر الظروف القاهرة للجو الذي نعيشه وهذا الموقف هو ما تحدده الآية القرآنية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَقَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾ (١).

الآية الكريمة تتحدث عن تلك الطائفة من الناس التي تجد الملائكة صحائفهم سوداً ملوثة بالذنوب والمعاصي وظلم النفس، فتسألهم فيم كنتم؟ لماذا صارت صحائف أعمالكم سوداً بهذه الصورة المخجلة؟ فيرددون نفس الأعذار

التي كانوا يرددونها في الدنيا، ويتوهمون أنها تصلح للاعتذار «كنا مستضعفين في الأرض»، كنا نعيش في أجواء فاسدة، نفتقر فيها إلى العلم والمعرفة، والعالم المعلم والمربي، فلم نستطع التعرف على الإسلام ومبادئه ولم يوجهنا أحد. هذه هي الأعدار التي يعتذرون بها، فهل تقبلها منهم ملائكة الله وتقول لهم: حسناً أنتم معذورون فلن يعذبكم الله على ما أسرفتم على أنفسكم، فالذنب ليس ذنبكم بل هو ذنب الأجواء المنحرفة التي عشتم فيها؟! كلاً ليس هذا هو المنطق الملائكي، بل أن الملائكة ترفض تلك الأعدار جميعاً وتدحضها وتتلو قول الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾. الذنب ذنبكم أنتم لأنكم سجنتم أنفسكم في تلك الأجواء الفاسدة؛ فليست جميع أرجاء الدنيا مثل الأجواء التي عشتم فيها، بل كانت في الأرض مناطق تتمتع بأجواء طيبة صالحة، فلماذا لم تهاجروا إليها؟!

وحصيلة ما تقدم هي أن الإسلام يولي موضوع الهجرة - بمعنى ترك الأهل والديار المحببة للنفس، من أجل حفظ الدين والإيمان من الضياع - أهمية خاصة، ويعتبر هذا الحكم حكماً ثابتاً وركناً من أركانه الأساس ذلك الركن الذي لا يحده زمان ولا مكان، فلم ينسخ ولم يختص بمهاجري الصدر الأول للإسلام. لكن البعض تطرف في فهم معنى الهجرة هذا، الذي تحدثت عنه الآية الكريمة المتقدمة، وطرح له تفسيراً خاطئاً يناقض ما تهدف إليه الآية، فقال: إن الآية تقول: «ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله»، أي أنها ذكرت المكان الذي تبدأ منه الهجرة ولم تذكر المكان الذي يقصده المهاجر بل ذكرت «الله ورسوله» مقصداً للمهاجر وهو مقصد معنوي لا مادي أي يتعلق بقلب الإنسان وروحه لا جسده إذن تكون النتيجة ان الهجرة المقصودة من الآية هي هجرة

معنويّة تتعلق بقلب الإنسان، وتعني ان يطوي الإنسان درجات الاخلاص والكمال في سيره نحو الله عزوجل والتقرب منه تعالى، وهذه الهجرة، لاتستلزم ترك الديار والأهل، بل إنّ الإنسان يستطيع ان يحقق مصداقها وهو جالس في بيته الدافئ، وذلك بأن يجاهد نفسه ويهذبها ويتقرب إلى الله عزوجل بتطهير باطنه وبالالتزام بالصلاة والصيام والدعاء وباقي العبادات التي تقربه من الله سبحانه. وإذا طرح السؤال عن الهدف من هذه الهجرة كان الجواب هو الله والقرب منه، ولأجله يهذب الإنسان نفسه ويجاهدها بالدعاء والعبادة والذكر لا بالسفر وقطع المسافات وترك الديار، إذن فالآية تقصد من البيت الذي تدعو العبد لأن يهجره ليس البيت بالمعنى المتعارف عليه، بل ان ما تقصده هو بيت النفس وحدود الأنا، فيكون تفسير الآية هو على الوجه التالي: ان كل من يخرج من أسر نفسه وحدود الأنا ويهاجر نحو الله فقد وقع أجره على الله، وهذا بالطبع فهم خاطئ وتفسير قاصر للآية الكريمة.

فالقُرآن الكريم ذكر في هذه الآية كلتا الهجرتين معاً، وهذا هو نموذج من نماذج الاعجاز في البلاغة القرآنية، فالبيت الذي يذكره القرآن مبدأ للهجرة هو نفس البيت المتعارف عليه والمبني من الطين أو الحجر، لكن القرآن يقول ما معناه: يا من تهاجر عن ديارك ووطنك - سواء كان من محلة إلى أخرى أو من مدينة إلى أخرى أو من بلد إلى آخر - عليك ان تعرف الهدف الذي تهاجر من أجله، هذا الهدف يجب ان يكون هو الله عزوجل والله وحده لا غير، فلتكن هجرتك لله وحده، وإلا فلن تكون لها أية قيمة معنويّة حتى لو هاجرت من أقصى الدنيا إلى أقصاها، وأعرضت عن ديارك وأهلك وعن كل ما تملك ورضيت بالعري والفقر، وهذا هو المنطق القرآني الذي يؤكّده الرسول الأكرم ﷺ بقوله:

«من كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى مال يناله أو امرأة يصيبها، فهجرته إلى ما هاجر إليه»^(١).

فالرسول ﷺ يقول: أنا أريد المهاجر ولكن أي مهاجر؟! أريد المهاجر المخلص لله في هجرته، فلست أريد أن تأتي مجموعة من الناس من مكة أو من مدن أخرى إلى دار الهجرة «المدينة المنورة» بل أريد منهم ان تكون هجرتهم خالصة لله وفي الله وحده، وإلا فلن تكون لها أي قيمة، وهذا الحكم ينطبق أيضاً على مفهوم الجهاد الإسلامي أيضاً، فليس المهم في الجهاد الإسلامي أن يشهر المرء سيفه ويحارب أعداء الإسلام، بل المهم ان يكون ذلك من أجل الله وطلباً لرضاه تعالى، ومن الممكن ان يوجد في صفوف المسلمين مقاتلٌ قد يبدو أكثر حماساً وبطولة من الآخرين وأكثر تعرضاً للأذى والمصاعب، ولكن لو فتحت قلبه واطلعت على ما فيه لوجدت أن عمله هذا هو من أجل السمعة والفخر وكي يشيع اسمه بين الناس، وتطبع صورته وتوزع، ويذكره التاريخ بالثناء، وما شابه ذلك من الأهداف المادية، والتصورات المنحرفة كأن يفكر البعض بأن من المحتمل أن لا تقتل في الحرب، وبذلك سنعُد من الأبطال وهذا سيفتح أمامنا الطريق نحو الجاه والثراء الواسع والزواج من العديد من النساء الحسان، وبالتالي نجمع الدنيا والآخرة معاً، فنحن قد ذهبنا إلى الحرب وشاركنا في الجهاد في سبيل الله، وفي نفس الوقت حصلنا على الدنيا أيضاً، هذه الصور كلها لا تعتبر جهاداً في سبيل الله، وبالطبع قد يحصل الإنسان على الدنيا بالجهاد في سبيل الله ولكن بشرط أن لا تكون الدنيا هي دافعه نحو الجهاد. ففي معركة أحد أو معركة أخرى، ذكر لرسول

الله ﷺ رجل من أصحابه (يقال له قزمان) يحسن معاونته لآخوانه، واثني عليه بأنه أبلى بلاء حسناً وقاتل قتالاً شديداً، فلم يعتن الرسول ﷺ بقوله وكان إذا ذكر عنده قال ﷺ هو من أهل النار ثم جاءوا إلى الرسول ﷺ فقالوا يا رسول الله، لقد استشهد قزمان، فقال ﷺ: يفعل الله ما يشاء، ثم جاءوا إلى الرسول ﷺ بعد ذلك وقالوا: ان قزمان قتل نفسه «انتحر» فقال ﷺ: أشهد اني رسول الله، وكان قزمان قد قاتل قتالاً شديداً وقتل من المشركين ستة أو سبعة فاثخنه الجراح، فاحتمل إلى دور بني ظفر، فقال له المسلمون: أبشر يا قزمان أبليت اليوم بلاء حسناً، فقال: بم تبشرونني فوالله ما قاتلت إلا عن أحساب قومي، ولولا ذلك ما قاتلت فلما اشتدت عليه الجراح جاء إلى كنانته - الحقيبة التي توضع فيها السهام - فأخذ منها سهماً فقتل به نفسه»^(١)

وبعد أن سمع الناس بما جرى لقزمان، فهموا سر عدم اهتمام الرسول ﷺ به، ولماذا لم يعبأ بالمدح الذي كانوا يكيلونه لهذا الرجل، وعرفوا ان الجهاد يجب ان يكون لله ولله فقط، وأن الهجرة يجب ان تكون لله ولله فقط، أي ان الهجرة «بمعنى الهجرة من الديار والتغرب» يجب ان تكون توأم السفر إلى الله والتقرب إليه عزوجل، أي ان يكون الإنسان مهاجراً وعارفاً وسالكاً إلى الله في آن واحد فكلتا الهجرتين يريد هما الإسلام، والآية الكريمة تذكرهما كلتيهما معا ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾.

هذه الآية تتحدث عن كلتا الهجرتين وتريدهما معاً، فهي تريد أن يهاجر الإنسان هجرتين هجرة بجسمه وأخرى بروحه، فجسمه يهاجر من بلد إلى آخر

وروحه تهاجر من مرحلة الأنانية وعبادة الأنا إلى مرحلة الإخلاص لله تعالى، ومهاجر كهذا هو الذي يعده الله تعالى بالحسنَى فيقول: ﴿فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾. وما أبلغ هذا الوصف! فهو يعني أن أجر هذا المهاجر أعظم من أن تدركه عقولنا، وأكبر من أن تصوره وتوضح مقداره الكلمات والحروف.

وقد ورد في تفسير هذه الآية، تعميم لها مناسب جداً ومنسجم مع روحها وربما ورد هذا التعميم في حديث شريف لا يحضرني الآن، والتعميم هذا يبين أن أفضل نموذج للمهاجر في سبيل الله الذي تذكره الآية الكريمة، هو طالب العلم، الذي يهجر وطنه وأهله ويذهب إلى بلد آخر لتعلم العلوم الإسلامية، وهدفه من ذلك هو إرشاد الناس وهدايتهم وإحياء الإيمان ونشر أحكام الله لا الشهرة والسمعة والفخر والتعالي على الآخرين والحصول على الجاه والمال. طالب علم كهذا هو مهاجر في سبيل الله مادام هدفه من الهجرة وطلب العلم والمعرفة هو الله عزّ وجلّ، ومن أجل سد حاجة الإسلام والمسلمين. ولا يقتصر هذا الحكم على من يهاجر طلباً للعلوم الدينية، بل ويشمل أيضاً من يهاجر لطلب العلوم الأخرى «كالطب والهندسة وغيرهما» شريطة ان يكون هدفه من ذلك هو أداء الواجب الشرعي الكفائي، فمثلاً يهاجر لتعلم الطب إحساساً منه بحاجة المجتمع إلى أطباء مسلمين، وأداء للواجب الكفائي المتعين على المسلمين لسد هذا النقص، فطالب كهذا يعتبر مهاجراً في سبيل الله إذا كان هذا هو هدفه لا جمع المال أو الحصول على لقب دكتور والزهو والتعالي بهذا اللقب، ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾^(١)، وهؤلاء إذا أدركهم الموت

وهم في دار الهجرة فقد وقع أجرهم على الله كما تنص على ذلك الآية الكريمة وهم الإخوة الصغار الشهداء، لأنّ المهاجر هو الأخ الصغير للمجاهد. وكما أشرنا فيما سبق، فالقرآن الكريم يقرن عادة المهاجر بالمجاهد ويذكرهما معاً، والآن نطرح السؤال التالي: «متى يصدق على المرء كلا الوصفين معاً، أي وصفا المهاجر والمجاهد؟» والجواب: إنّ ذلك يصدق على من يهاجر في سبيل الله ويكون هدفه من الهجرة هو إنقاذ الدين وإيمان المجتمع ككل وبذلك تنطبق عليه الآية الكريمة ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ (١).

وكذلك تنطبق عليه جميع الآيات التي تتحدث عن الجهاد مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدَاً عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ﴾ (٢).

والإمام الحسين عليه السلام هو أوضح المصاديق للمهاجر المجاهد، فهو عليه السلام قد هجر بيته ووطنه وجاهد في الله حق جهاده، إنقاذاً للإسلام من التحريف ولإيمان الأمة الإسلامية من الضياع والإندراس، وموسى بن عمران عليه السلام كان مهاجراً في سبيل الله أيضاً إذ ترك وطنه مصر وذهب إلى مدين، لكنّه كان في ذلك مهاجراً وحسب، وكذلك كان حال إبراهيم الخليل عليه السلام: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيِّدِينَ﴾ (٣) إذ أنّه عليه السلام ترك وطنه برغبته وهاجر، أما الذي امتاز به سيد الشهداء عليه السلام فهو انه كان في هجرته مهاجراً ومجاهداً في آن واحد.

١- سورة النساء، الآية ١٠٠.

٢- سورة التوبة، الآية ١١١.

٣- سورة الصافات، الآية ٩٩.

إنّ مهاجري صدر الإسلام، كانوا مهاجرين وحسب ولم يكونوا مجاهدين قبل صدور الأمر الإلهي بالجهاد، وبعد صدور الأمر الإلهي هذا انطبق على من جاهد منهم وصف المجاهدين أيضاً، أما الذي كان منذ بداية هجرته مهاجراً ومجاهداً في آن واحد فهو الإمام الحسين عليه السلام وقد وقع أجره على الله.

وفي عالم الرؤيا أخبر الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله سبطه الحسين عليه السلام ان الله تعالى أعدّ له درجة لن ينالها إلاّ بالشهادة قتلاً في سبيله، وهذا ما كان. «إنّ لك منزلة عند الله لا تنالها إلاّ بالشهادة».

الإمام الحسين عليه السلام قضى ثلاثة وعشرين يوماً في الهجرة - من اليوم الذي خرج فيه من مكة في الثامن من ذي الحجة إلى يوم وصوله أرض كربلاء وحطة رحاله فيها - وعند خروجه من مكة خطب في الناس خطبة أشار فيها إلى هجرته وجهاده وذكرهما معاً فقال عليه السلام: «خُطُّ الموتُ على ولد آدم مَخْطُ القلادة على جيد الفتاة، وما أولهني إلى أسلافي، اشتياق يعقوب إلى يوسف».

أبو الأحرار عليه السلام يقول ما معناه: اني لا أخاف الموت، والشهادة في سبيل الله والإيمان فخر للإنسان وهي تاج يوضع على رأس الرجل زينة له كما ان القلادة زينة للفتاة، واني لمشتاق إلى أسلافي الذين سبقوني في هذا الطريق كاشتياق يعقوب إلى ولده الحبيب يوسف، ثم يستطرد سيد الشهداء ليخبر الناس بمصرعه وكيفية شهادته فيقول عليه السلام:

«وخير لي مصرع أنا لاقيه، وكأني بأوصالي تقطعها عسلان الفلوات بين النواويس وكربلاء»، ويتحدث أبو الأحرار - بعد أن يشرح صورة مصرعه - عن ذوبانه وباقي أهل بيت النبي، في الله عزوجل بحيث أصبح حبيهم حُبُّ الله و غضبهم غضب الله ورضاهم رضا الله، فيقول عليه السلام: «رضا الله رضانا أهل البيت

نصبر على بلائه ويوفينا أجور الصابرين» فما أحبه عزوجل أحبنا، وما رضىه لنا رضىنا به، إن أحببنا لنا السلامة والعافية أحببناها، وإن أراد لنا البلاء والمرض، أحببناهما، وإن أحب لنا الصمت أحببناه، وإن أحب لنا الكلام والحديث أحببناه، وإن أحب لنا السكون أحببناه وإن أحب لنا التحرك والقيام أحببناهما.

وبعد أن تحدث عن جهاده وشهادته ختم خطبته باعلان الهجرة في سبيل الله تعالى ودعا من يريد الله إلى اللحق به والهجرة معه ﷺ شريطة ان يكون مستعداً للجهاد وإهداء قلبه ودمه لله عزوجل وان يكون حاله كحال الإمام الحسين ﷺ: «فمن كان باذلاً فينا مهجته موطناً على لقاء الله نفسه فليرحل معنا، فإني راحل مصباحاً ان شاء الله».

صحبت الإمام الحسين في البداية جموع كثيرة من الناس، كان لا يزال فيهم من يظن ان في خطبة الحسين ﷺ بعض المبالغة بشأن مصيره ﷺ ومصير أصحابه، وان هناك أملاً في النجاة، كما التحقت به ﷺ في الطريق جموع أخرى، أما الإمام ﷺ الذي اشترط على من يصحبه ان يكون: «باذلاً فينا مهجته موطناً على لقاء الله نفسه»، فإنه لم يرد ان يكون في صحبه بعض الضعاف غير المستعدين للشهادة في سبيل الله، لذلك كان يخطب بالناس في مواقع متعددة من الطريق مؤكداً لهم المصير الذي سيلقاه وصحبه مستهدفاً من ذلك غربلتهم واخراج غير الأكفاء لتلك المهمة الصعبة، ولكي لا يبقى معه إلا الذي امتحن الله قلبه للايمان فكان مخلصاً متفانياً لله ذائباً في إرادته تعالى. وفي النهاية لم يبق معه ﷺ إلا الأنصار المخلصون الذين شهد لهم ﷺ نفسه بالبر والوفاء فقال: «لا أعلم أصحاباً أولى ولا خيراً من أصحابي» وهذه الشهادة تعني أن الإمام ﷺ يخاطب أصحابه بان لو خيرت بينكم وبين أصحاب الرسول ﷺ في بدر لاخترتكم عليهم، ولو

خيرت بينكم وبين أصحاب علي عليه السلام في صفين لاخترتكم عليهم، فانتهم سادة الشهداء وتاج رؤوس جميع الشهداء.

وفي ليلة العاشر من المحرم أذن الإمام الحسين عليه السلام لأصحابه ان ينصرفوا عنه ويتخذوا الليل جنة، وخاطبهم قائلاً: «ألا وإني أظن يومنا من هؤلاء غداً واني أذنت لكم، فانطلقوا جميعاً في حل ليس عليكم مني ذمام، وهذا الليل قد غشيتكم فاتخذوه جملاً، وليأخذ كل رجل منكم بيد رجل من أهل بيتي، فجزاكم الله جميعاً خيراً، وتفرقوا في سوادكم ومدائتكم فإن القوم إنما يطلبونني، ولو أصابوني لذهلوا عن طلب غيري، حسبكم من القتل بمسلم، اذهبوا قد اذنت لكم». وكان هذا آخر اختيار امتحن به الإمام عليه السلام صدق أصحابه واخلاصهم، فهو قد أحلهم من بيعته - أي أسقط عنهم التكليف الشرعي بوجوب نصرته - وطمانهم من العدو الذي لو أصابه هو عليه السلام وهو ما يريد العدو لذهل عن أصحابه؛ فماذا كان جواب أولئك الأنصار؟! لقد رفضوا جميعاً ترك الحسين وأعلنوا إصرارهم جميعاً على الموت دونه وكان أول من أعلن الموقف الوفي والشجاع أخوه أبو الفضل العباس الذي قال: «لا أرانا الله ذلك أبداً» فما أعظم السرور الذي أدخله على قلب الحسين عليه السلام جواب أخيه وباقي الأنصار! إذ رأهم يشاركونه الهدف والتفكير والعقيدة والعزم، وعندما رأى الحسين عليه السلام هذا الموقف الصلب من أصحابه شرع في تبيان ما سيجري عليهم غداً فقال عليه السلام: «إني غداً أقتل وكلكم تقتلون معي ولن يبقى منكم أحد حتى القاسم وعبدالله الرضيع».

أبو عبدالله الحسين عليه السلام منح أصحابه يوم العاشر من المحرم وساماً وفخراً وشهادة بقي ويبقى ذكرها خالداً على مر التاريخ، ففي تلك اللحظات الأخيرة من واقعة الطف ومن حياته عليه السلام وبعد أن استشهد جميع أنصاره وأهل بيته ولم يبق من

رجل إلّا زين العابدين وهو عليل يكابد آلام المرض، في تلك اللحظات والإمام الحسين عليه السلام وحيد بين كثرة الأعداء، واقف يدير البصر هنا وهناك فلا يرى من ناصر ولا معين، لا يرى إلّا الأجساد المتناثرة هنا وهناك على الثرى، في تلك اللحظات قال الإمام عليه السلام جملة مفادها هو: إني لا أرى على هذه الأرض حياً سوى تلك الأجساد المقطعة إرباً إرباً. مشيراً إلى أجساد أصحابه!! هؤلاء الذين تتناثر أجسادهم على الثرى يراهم سبط النبي هم وحدهم الأحياء الذين يمكن أن يستنصرهم ويستصرخهم ويطلب العون منهم والغوث، فمن هؤلاء الذين يعتبرهم الحسين عليه السلام لو حدهم الأحياء دون غيرهم!؟

هؤلاء هم أنصاره الذين كانت أوصالهم تتناثر على صعيد كربلاء، ورغم ذلك يراهم الحسين عليه السلام أحياء فيستصرخهم ويقول: «يا أبطال الصفا ويا فرسان الهيحاء قوموا عن نومتكم بني الكرام، وادفعوا عن حرم الرسول الطغاة اللئام». أبو عبدالله المظلوم الغريب يستنهض تلك الأجساد ويدعوها للقيام والذب عن حرم الرسول فقد هجم عليها أهل الغدر واللؤم والكفر... ثم يجيب الإمام عليه السلام نيابة عنهم معتذراً لهم، فأنتى لهم الجواب، وقد فصل بين رؤوسهم وأجسادهم.

ولا حول ولا قوة إلّا بالله العلي العظيم
وصلّى الله على محمد وآله الطاهرين

الفهرس

٥	مقدمة الناشر.....
٩	التعرّف على القرآن.....
١١	المقدمة.....
١٣	ضرورة معرفة القرآن.....
١٥	أقسام معرفة القرآن.....
٢٢	أصالة ثلاثيات المعرفة في القرآن.....
٢٣	شروط التعرّف على القرآن.....
٢٧	هل يمكن معرفة القرآن.....
٣٣	المعرفة التحليلية للقرآن.....
٣٤	كيف يُعرّف القرآن نفسه.....
٣٦	التعرّف على لغة القرآن.....
٤٤	المخاطبون في القرآن.....
٤٧	فطرة القرآن عن العقل.....

٤٧	دلائل حجية العقل
٥٥	مواطن الخطأ من وجهة نظر القرآن
٥٨	نظرة القرآن عن القلب
٥٩	تعريف القلب
٦٠	خصائص القلب
٦٩	دروس من القرآن
٨١	تفسير سورة الإنشراح
٩٧	تفسير سورة القدر
١٠٨	تفسير سورة الزلزال
١١٦	تفسير سورة العاديات
١٢٢	تفسير سورة العصر
١٤١	الإنسان والإيمان
١٤٣	الإنسان والحيوان
١٤٤	مجال وعي الحيوان ومستوى رغبته
١٤٥	مجال وعي الإنسان ومستوى رغبته
١٤٦	ملاك امتياز الإنسان
١٤٨	هل الإنسانيّة هي البناء؟
١٥٤	خلافة العلم والإيمان
١٥٩	الإيمان الديني

١٦٣	آثار الإيمان وفوائده
١٧٢	المدرسة، الفكرة
١٨٦	الإسلام، المدرسة الجامعة الشاملة
١٨٧	زلل الفكر في رأي القرآن
١٩٠	مصادر التفكير في الإسلام
١٩٥	المفهوم التوحيدي للعالم
١٩٧	التصوّر
١٩٨	الاحساس والتصوّر
١٩٨	أنواع التصوّر
١٩٩	التصور العلمي (المفهوم العلمي للعالم)
٢٠٢	التصور الفلسفي (المفهوم الفلسفي للعالم)
٢٠٣	التصور الديني (المفهوم الديني للعالم)
٢٠٤	معيار تقييم التصور
٢٠٥	التصور التوحيدي
٢٠٦	التصور الإسلامي
٢٠٩	التصور الإسلامي ينشد الحقيقة
٢١٠	الله، الحقيقة المطلقة ومبدأ الوجود
٢١٤	صفات الله
٢١٥	توحيد الله
٢١٧	العبادة

٢١٧	تعريف العبادة
٢١٨	روح العبادة
٢٢٠	مراتب التوحيد
٢٢٠	١ - توحيد الذات
٢٢٢	٢ - توحيد الصفات
٢٢٣	٣ - توحيد الأفعال
٢٢٤	٤ - التوحيد في العبادة
٢٢٦	الإنسان والتوحيد
٢٢٧	الف - النظرية المادية
٢٢٨	ب - النظرية المثالية
٢٣٠	ج - النظرية الواقعية
٢٣٩	درجات الشرك
٢٣٩	الف - الشرك الذاتي
٢٤٠	بواعث الشرك الذاتي
٢٤٣	ب - الشرك في الخلق
٢٤٤	ج - الشرك في الصفات
٢٤٤	د - الشرك في العبادة
٢٤٧	الحد الفاصل بين التوحيد والشرك
٢٤٧	الإيمان بوجود غير الله
٢٤٨	الإيمان بدور المخلوقات في السببية
٢٤٩	الإيمان بقوة خارقة لبعض الموجودات

٢٥٠ الوهاية شرك
٢٥٢ حقيقة الحدّ الفاصل
٢٥٥ مفاهيم في التصور التوحيدى
٢٥٥ الصدق والإخلاص
٢٥٧ وحدة العالم
٢٥٩ الغيب والشهادة
٢٦٢ الدنيا والآخرة
٢٦٣ الحكمة البالغة والعدل الإلهى
٢٧٠ تاريخ العدل الإلهى فى الفكر الإسلامى
٢٧٣ الإنسان فى القرآن
٢٧٧ الإنسان فى النظرة الإسلامىة للعالم
٢٧٨ قيم الإنسان
٢٨٢ منافاة القيم
٢٨٢ قبيح أم جميل
٢٨٤ موجود ذو أبعاد
٢٩١ قدرات الإنسان المختلفة
٢٩٤ معرفة الذات
٢٩٦ تربية القابليات
٢٩٦ تربية الجسم
٢٩٧ تربية الروح

٢٩٨	دور الإنسان المؤثر في بناء مستقبله
٣٠٣	ميدان حرية الإنسان و ارادته
٣٠٤	تمرد الإنسان على الحدود
٣٠٥	الإنسان والقضاء والقدر الإلهي
٣٠٦	الإنسان والتكليف
٣١٢	شروط الصحة
٣١٨	معلومات الإنسان
٣٤٥	الحياة الخالدة أو الحياة الأخرى
٣٤٩	المقدمة
٣٥٢	المعاد من اركان
٣٥٢	النظرة الإسلامية للعالم
٣٥٤	أساس و منشأ الإيمان بالحياة الأخرى
٣٥٥	حقيقة الموت
٣٦٢	ما بعد الموت
٣٦٤	عالم البرزخ
٣٦٩	القيامة الكبرى
٣٧١	تجسم وبقاء اعمال الإنسان و مكتسباته
٣٧٣	وجوه الاشتراك والاختلاف
٣٧٣	بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة
٣٧٥	استدلالات القرآن

٣٨١ العدل الإلهي
٣٨٥ الحكمة الالهية
٣٨٩ الجهاد و حالاته المشروعة في القرآن
٣٩٢ تمهيد
٣٩٣ الأسئلة التي تطرح حول الجهاد
٣٩٣ الحرب مع أهل الكتاب
٣٩٤	١- هل أنّ الحرب مع أهل الكتاب مطلقة أم محدودة؟
٣٩٤ قاعدة المطلق والمحدود
٣٩٥ المطلق والمحدود في آيات الجهاد
٣٩٦	٢- هل يمكن محاربة جميع أهل الكتاب؟
٣٩٨	٣- ماهي «الجزية»؟
٤٠٠	٤- معنى «الصاغرون»
٤٠٠ فلسفة وهدف الجهاد
٤٠١ الجهاد وحرية العقيدة
٤٠١ الفرق بين المشرك وغير المشرك
٤٠١ هل يوجد اختلاف بين الجزيرة العربية وغير الجزيرة العربية؟
٤٠٢ العهد مع الكفار
٤٠٢ كيفية الحرب
٤٠٣ شرعية الحرب
٤٠٣ حرب أم اعتداء؟

٤٠٤	الحرب الدفاعية
٤٠٤	السلام ليس استسلاماً
٤٠٦	الفرق بين الإسلام والمسيحية
٤٠٦	الإسلام والسلام
٤٠٧	شروط الحرب
٤٠٧	المسلمون في مكة
٤١١	الدفاع أو الإعتداء
٤١١	انتقاد المسيحية للإسلام
٤١٢	الاعتداء مذموم لا الحرب، وليست كل حرب اعتداءً!
٤١٢	الصلح ليس الاستسلام وقبول الذلة
٤١٤	الآيات المطلقة حول الجهاد
٤١٤	قاعدة حمل المطلق على المقيد
٤١٥	الآيات المقيدة
٤١٦	مناصرة المظلوم
٤١٧	مقاومة الضغط
٤١٧	هل من الواجب طلب المساعدة
٤١٨	معارك صدر الإسلام
٤٢٠	حمل المطلق على المقيد
٤٢٠	لا اكراه في الدين
٤٢٣	الصلح والتفاهم
٤٢٦	ماهية الجهاد هي الدفاع

- ٤٢٧ أنواع الدفاع
- ٤٢٨ الحقوق الإنسانية
- ٤٣٠ أقدس أنواع الدفاع
- ٤٣٠ النزاع صغروي وليس كبروياً
- ٤٣١ الأمر بالمعروف هو مصداق الدفاع عن الحقوق الإنسانية
- ٤٣٢ الدفاع عن الحرية اليوم دفاع مقدس أيضاً
- ٤٣٢ هل أن التوحيد حق شخصي، أم حق عام؟
- ٤٣٣ الأمور التي لا يجبر عليها
- ٤٣٤ التربية لا تفرض
- ٤٣٤ الإيمان لا يتطلب العنف
- ٤٣٦ الحرب لإزالة العوائق عن طريق الإيمان والتوحيد
- ٤٣٧ الحرب من أجل حرية الدعوة وإزالة العوائق عن طريق التبشير
- ٤٣٨ مقياس الحقوق الشخصية والحقوق العامة
- ٤٤١ حرية الفكر أم حرية العقيدة؟
- ٤٤٢ الجهاد من وجهة نظر
- ٤٤٢ القرآن والعقل والتاريخ
- ٤٤٣ هل أن آيات الجهاد ناسخة ومنسوخة؟
- ٤٤٥ أصل «ما من عام الا وقد خص»
- ٤٤٧ الدفاع عن القيم الإنسانية
- ٤٤٨ استعمال القوة في طريق المسائل الصحية
- ٤٤٩ حرية «العقيدة» أم حرية «التفكير»؟

٤٥٠	الجزية
٤٥١	هل أنّ الجزية تكريم أم عقاب؟
٤٥٥	الهجرة والجهاد
٤٥٩	تمهيد
٤٦٢	المحاضرة الأولى
٤٧٤	انتظار الفرج
٤٨٣	المحاضرة الثانية
٤٩٤	الجهاد
٥٠٣	المحاضرة الثالثة
٥١٩	الفهرس